RAD

JUGOSLAVENSKE AKADEMIJE

ZNANOSTI I UMJETNOSTI

KNJIGA 259

RAZREDA HISTORIČKO-FILOLOGIČKOGA
I FILOZOFIČKO-JURIDIČKOGA

116

U ZAGREBU 1937
TISAK NADBISKUPSKE TISKARE

Sadržaj

Strana

Dr. August Musić: Pronomen indefinitum u srpsko-hrvatskom, latinskom i grčkom jeziku 1

Jaroslav Šidak: Problem „bosanske crkve" u našoj historiografiji od Petranovića do Glušca 37

Dr. Dragoljub Pavlović: Vlaho Skvadrović (Squadri) . . 183

Pronomen indefinitum
u srpskohrvatskom, latinskom i grčkom jeziku

Napisao redovni pravi član
Dr. August Musić

Primljeno u sjednici historičko-filologičkoga razreda Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti 10. siječnja 1934.

1. Pristupajući izučavanju značenja i upotrebe indefinitnih pronomena u rečenim jezicima valja prije svega istaći, da ću pri tome polaziti od dvije osnovne teze: a) da je indoevropski indefinitni pronomen od osnove *qʷo-* prvobitno bio brojnik *jedan*, i b) da valja razlikovati naglašen i nenaglašen indefinitni pronomen (isp. moje Beiträge zur griechischen Satzlehre. Zagreb 1927. § 26. i 30.). Odmah u početku izjavljujem i to, da ću se u razlaganju redovno obazirati samo na glavne oblike indefinitnoga pronomena, pa po onom, što ću o njima kazati, moći će se lako razabrati, što i o drugima i o adverbima od njih postalima sudim. Također ne ću izlagati različnih slučajeva upotrebe pojedinih oblika indefinitnoga pronomena, nego će mi biti poglavito stalo, da odredim općeno značenje njihovo. Za primjere oslonit ću se na rječnik (Akademijski i Iveković-Brozov), a do potrebe gradit ću ih i sâm.

Jezike ću promatrati ovim redom: najprije srpskohrvatski, onda latinski, koji se u tom sa srpskohrvatskim više slaže negoli grčki, pa napokon grčki.

2. Najprije hoću da objasnim razliku između prostoga srpskohrvatskoga indefinita *tko* (*kada, gdje, kuda* itd.) i složenoga *netko* (*nekada, negdje, nekuda* itd.), koja potječe još iz živa baltijsko-slavenskoga prajezika (isp. Delbrücka Vergl. Synt. I, 517). Uzmimo primjere: Da je *kome* pogledati bilo, kad udari u katane Marko, kako soko među golubove. N. pj.* II, 250. — *Netko* nas je njemu

* Citira se Vukovo bečko izdanje srpskih narodnih umotvorina.

opadnuo, s njega živa meso otpadalo! N. pj. II, 135. Što znači *tko* u prvom, što li *netko* u drugom primjeru? *Tko* se može zamijeniti svakim konkretnim pojmom iste vrste kao *tko* pa rečenica vrijedi jednako; n. pr. Da je Petru, Pavlu, Ivanu itd. pogledati bilo! A *netko* se može zamijeniti samo jednim konkretnim pojmom iste vrste, i to onim, koji je doista realan (s kojim se radnja glagolska doista i vrši); n. pr. Petar nas je opadnuo. Ako se *tko* može izreći formulom $x = a, b, c \ldots$, onda je za *netko* formula $x = a$ $(b, c \ldots)$. Ova razlika ne potječe od različna značenja samih pronomena, jer *tko* u jednom i u drugom slučaju sam po sebi znači isto (*tko* = *jedan*, a jedan je svaki čovjek bez obzira na to, tko je on), nego od prirode one rečenice, u kojoj se pronomen nahodi. Tako *tko* dolazi poglavito u postulaciji i u hipotezi (u širem smislu, koji obuhvaća i relativne rečenice i pitanja), a *netko* poglavito u tvrdnji. Kako se u prvoj vrsti rečenica radnja glagolska još ne vrši ili se ne zna, da li se vrši, te nije još vezana za jedan od onih konkretnih pojmova, što ih *tko* (= ‚jedan') zastupa, to onaj jedan, koji se pod indefinitom ima razumijevati, može biti svatko. A kod tvrdnje već se radnja glagolska vrši, već je vezana za jedan konkretan pojam indefinita te je onaj jedan, za koji se radnja izriče, upravo taj konkretni pojam, dakle određen, ako se i ne zna, koji je. Prvobitno se u jednom i u drugom slučaju upotrebljavalo *tko*, te nije bilo formalne razlike, kao što je nema u grčkom jeziku, gdje je τις i ‚tko' i ‚netko' (§ 16.). Onda je istom, ali najkasnije još u baltijsko-slavensko doba, uz *tko* u tvrdnji prionulo *ne-* (stsl. *nĕ*), aseverativna partikula identična s grč. *ναί, νή*, lat. *nē* (*nae*) (isp. moj članak »*nekŏto*« u Jagićevu Zborniku str. 543. i d.) označujući *tko* kao lice, koje doista vrši radnju, dakle kao određeno, i ako nepoznato, te je *netko* dobilo značenje ‚doista, svakako jedan', a *tko* u postulaciji i hipotezi ostalo je golo. Tako je nastala formalna razlika između jednoga i drugoga indefinita. U Radu Jug. ak. 138. str. 79. i d., gdje ima i više primjera, nazvao sam *tko* generalnim, a *netko* individualnim indefinitom. Tako navedeni primjer: *Netko* nas je opadnuo — znači: ‚opadnuo nas je doista (svakako, baš) jedan' (koji je određen, ali nepoznat). A u navedenom primjeru: Da je *kome* pogledati bilo — *kome* znači ‚jednomu' (koji još nije ni određen, a kamoli poznat).

3. *Tko* u pomenutoj upotrebi ni sámo ni složeno u obliku *netko* nije naglašeno (rečeničnim naglaskom). Ali *tko* može biti i

naglašeno. Ako nenaglašeno *tko* znači nenaglašeno *jedan*, onda naglašeno znači naglašeno *jedan*. A razlika je u tom, da nenaglašeno *jedan* i nenaglašeni indefinit znači samo to, da između svih konkretnih pojmova, što ih općeni pojam *jedan* obaseže, ili od svih članova njegovih, radnja se glagolska vrši samo s jednim, t. j. da je realan samo jedan, a koji je to, ne pita se. Kod naglašenoga pak pojma *jedan* ili kod naglašenoga indefinita ono, što nenaglašene te riječi znače, da je naime samo jedan član njihov realan, svagda se pretpostavlja, a za ono, za što se kod nenaglašenih ne pita, koji je naime član njihov realan, baš se pita, a odgovor na pitanje, budući da se ne zna, koji je upravo član realan, ne može drukčije glasiti nego, da to može biti svaki, jer je svaki jedan. Naglašeni indefinit pristupa k nenaglašenomu kao njegova apozicija, ali poradi rečenoga značenja članovi njegovi dobivaju oblik koncesivnih protaza, kojima je zajednička apodoza glagol s pretpostavljenim nenaglašenim indefinitom; n. pr. zovu *nekoga* (nenagl.), *kogagod* (nagl.), i ako *a*, i ako *b*, i ako *c* ... Članove naglašenoga indefinita označujem kao koncesivne konjunkcijom *i ako* tako, da *i* stoji pred *ako*, jer pripada upravo apodozi: *i* onda zovu *nekoga*, ako (zovu) *a*, ako *b*, ako *c* ..., ili i ako (zovu) *a*, ako *b*, ako *c* ..., *ipak* (= i opet) zovu *nekoga*. To je *i* isprva koncesivna partikula, ali pošto je uza nj prionulo *ako* veće jasnoće radi, shvatilo se tako, kao da zajedničku apodozu s pojedinim članovima indefinita veže, t. j. shvatilo se kao kopulativna partikula (isp. moj članak u Slaviji s. 8. str. 239. i d.). Takav izričaj dobiva i smisao, da je onomu, koji govori, svejedno, s kojim se članom naglašenoga indefinita radnja glagolska vrši (koja je realna), jer pretpostavka vrijedi za svaki slučaj (ili apodoza vrijedi za svaku protazu). Odnošaj između protaze i apodoze adversativan je. A odnošaj između naglašenoga indefinita u protazi i nenaglašenoga u apodozi takav je, da nenaglašeni napokon znači isti konkretni pojam kao naglašeni (korelacija). Čitava rečenica sa svojom protazom i apodozom već predstavlja primitivnu periodu: (*Nekoga*) zovu, *kogagod*. Isp. ovaj primjer, koji je toliko nezgodan, što rečenica s indefinitom nije u tvrdnji, nego u hipotezi, ali ono, o čemu se govorilo, objašnjuje dobro: Ako kad Srbi u pisanju knjiga prime *jedno makar koje* od svojijeh narječija, onda u rječnicima ne će ni trebati riječi po svakomu narječiju pisati za sebe (Vukov predgovor Rječniku 1852.) = dopuštam, da će kad Srbi primiti jedno makar koje narječje, i ako narječje *a*, i ako n. *b*, i ako n. *c* ...

Napose ističem, da razlika između nenaglašenoga i naglašenoga indefinita nije postala u srpskohrvatskom jeziku, i ako se još i u tom jeziku može osjećati, nego potječe još iz indoevropskoga jezika; pa zato može nenaglašeni indefinit u srpskohrvatskom jeziku biti i naglašen, ali ne dobiva značenje naglašenoga. U ostalom prastaro se naglašivanje od današnjega lako razlikuje, jer zahvaća samo indefinit u onom osobitom značenju, koje mu baš to naglašivanje daje.

Osim toga valja uzeti na um, da otkad je naglašeni indefinit nenaglašenomu postao protaza, može se nenaglašeni u apodozi (*nekoga*), koji znači, da se radnja glagolska vrši samo s jednim (kojimgod) članom indefinita, zamijeniti nenaglašenim demonstrativnim ili anaforičkim pronomenom, koji se kao demonstrativni korelativ proteže na član indefinita u dionoj protazi, kojoj apodoza pripada, a u općenoj (indefinitnoj) na onaj član, koji je realan. Ali taj pronomen mora biti nenaglašen, jer je ta pojava akcesorna. Glavni pojam apodoze ostaje uza sve to pored glagola nenaglašeni indefinit. I samo tako može apodoza za sve protaze ostati ista, protazama čuvati koncesivni značaj i ostati s njima u adversativnom odnošaju. Ipak može naglašeni indefinit i svoj nenaglašeni korelativni demonstrativ zastupati te od dvije rečenice postaje jedna, ali je to već nagibanje ka hipotetičkom slučaju (isp. *kako - tako*); n. pr. *Zovu kogagod* (*toga*) = *kogagod.*

Rečeno značenje naglašeni indefinit može imati i sam, ali ga mogu isticati i kojekakvi dodaci, koji se dijele na dvije skupine, jedni dolaze pred indefinitom, a drugi za njim. Oni prvi ističu upravo koncesivno značenje indefinitu, ali kako je tomu značenju posljedak, da je onomu, koji govori, svejedno ili da mu nije stalo do toga, s kojim se članom naglašenoga indefinita radnja glagolska vrši, ističu i tu indiferentnost. Takovi su ovi dodaci: *makar* (tuđa riječ, novogrč. *μακάρ* ‚utinam' od *μακάριος* ‚blažen', tal. magari), pa skraćeno *ma, budi, bilo,* i u starom jeziku *i* i *lje,* n. pr. Našь običaj jestь odьpisatь vьzdi *i lě* komu a neka li plemenitu gospodinu. Spom. srb. 1, 30. (1400.); isp. Ak. rj. VI. str. 237[a]. Ovi se dodaci mogu shvatiti kao koncesivne partikule. Dodaci druge skupine ističu upravo rečenu indiferentnost onoga, koji govori, za onaj član indefinita, s kojim se radnja vrši, ali kako se indiferentnost osniva na koncesiji, ističu i nju. Takovi su dodaci: *-god* (stsl. *godě* = lok. supstantiva *godъ*) u značenju ‚po volji', *tko mu (ti) drago*

(stsl. i *kъto ljubo* ‚quilibet, quivis'). Ovi se dodaci mogu zvati indiferentni.

Označujući članove indefinita trebalo bi, da isti dodatak, koji je uz indefinit, bude i uz članove njegove (n. pr. *makar tko* = *makar a,* makar *b,* makar *c* . . .). Ali to može biti samo kod dodataka prve skupine (kod koncesivnih), kod onih druge skupine to nije moguće, jer dodaci uza članove moraju im isticati koncesivnost. Zato mora, ako indefinit ima indiferentni dodatak, kod članova njegovih poslužiti drugi dodatak (n. pr. *tkogod* = i ako *a,* i ako *b,* i ako *c* . . .), gdje *i ako* ističe članove kao koncesivne. A da bi se članovi naglašenoga indefinita svagda označivali jednako, upotrijebio sam za taj posao u ovoj raspravi svagda *i ako,* o kojem je ono, što treba, rečeno malo prije.

Članovi naglašenoga indefinita mogu kao takovi od koncesivnih postati i hipotetički, pa i sam indefinit kao sinteza njihova. To se događa tako, da mjesto zajedničke apodoze svaki član dobiva svoju posebnu apodozu, materijalno s njim identičnu, koja bi se poradi toga mogla zvati unutrašnji (isp. Rad Jug. akad. 233. str. 1. i d.); n. pr. Zovu *kogagod: a,* ako *a*; *b,* ako *b*; *c,* ako *c* . . . Kod toga *i* od *i ako* kod oznake članova indefinita iščezava, pa ostaje samo *ako,* jer indefinit više nije koncesivan, nego samo hipotetički.

Nenaglašeni indefinit ne može uz glagol ostati apodozom naglašenomu indefinitu, jer ima svaki član njegov posebnu svoju apodozu, nego se u dionim apodozama mora zamijeniti naglašenim demonstrativnim ili anaforičkim pronomenom. Demonstrativni ili anaforički pronomen korelativne apodoze članova indefinita i samoga indefinita mora biti naglašen, čim se hoće da istakne, da je on glavni pojam apodoze (dok je kod koncesivnoga slučaja glavni pojam glagola). Demonstrativni ili anaforički pronomen dolazi i u apodozu naglašenoga indefinita, gdje se proteže na članove njegove kao na svoje protaze; n. pr. Zovu *koga god toga*: ako *a, toga*; *ako b, toga*; ako *c, toga* . . . Takova bi se apodoza mogla zvati k o r e l a t i v n a, jer je odnos između protaze i apodoze onaki kao između relativnoga i demonstrativnoga pronomena. Napokon se i sam naglašeni demonstrativni ili anaforički pronomen može izostaviti, jer u tima rečenicama s jednim glagolom naglašeni indefinit može svagda zastupati svoju demonstrativnu (korelativnu) apodozu. Tako od prvobitno dvije rečenice postaje jedna, a u onaj odnošaj prema glagolu, u kojem je bio nenaglašeni indefinit, dolazi sada

naglašeni. Nacrtani proces u razvoju značenja naglašenomu indefinitu mogao bi se u pregledu prikazati ovako:

a) Zovu *nekoga*

b) Zovu *nekoga, koga god* (konces. indefinit)

c) *Kogagod toga zovu* (hipot. indefinit)

d) Zovu *kogagod* (hipot. indefinit)

Tako bi i prva rečenica u navedenom citatu iz predgovora Vukova Rječnika s hipotetičkim indefinitom značila: Dopuštam, da će *kad* Srbi primiti narječije *a*, ako narječije *a*; n. *b*, ako n. *b*; n. *c*, ako n. *c* . . . = kojegod n., to n. = *kojegod* n.

Za hipotetički indefinit isp. i § 5.

Naglašeni se indefinit može zamijeniti i disjunkcijom, i to koncesivni koncesivnom, a hipotetički hipotetičkom. To se lako razumije, jer članovi disjunkcije i nijesu drugo no članovi naglašenoga indefinita (*i - li = i ako*), a indefinit im je sinteza. Ali valja istaknuti, da su članovi koncesivne disjunkcije samo protaze nenaglašenom indefinitu, a članovi hipotetičke disjunkcije zastupaju i svoje unutrašnje apodoze. Budući da su članovi koncesivnoga indefinita također protaze nenaglašenom indefinitu, može se svaki koncesivni indefinit zamijeniti koncesivnom disjunkcijom. Ali hipotetički indefinit može se samo onda zamijeniti hipotetičkom disjunkcijom, ako zastupa i svoju apodozu; n. pr. Zovu *nekoga, kogagod* i ako *a*, i ako *b*, i ako *c* . . . = ili *a*, ili *b*, ili *c* . . . (koncesivna disjunkcija). — Zovu kogagod toga, *a* ako *a*, *b* ako *b*, *c* ako *c* . . . = ili *a*, ili *b*, ili *c* . . . (hipotetička disjunkcija). Ali disjunkcija obično ne obuhvaća niti može obuhvaćati svih članova indefinita, nego samo one, koji baš dolaze u obzir, i ako se nalazi uz indefinit, često steže broj njegovih članova, kojima inače nema broja. Razlikovati koncesivni i hipotetički indefinit kao i jednu i drugu disjunkciju nije svagda lako, jer nema formalne razlike. Moglo bi se samo bar donekle reći, ako uz naglašeni indefinit ili uz disjunkciju ima i nenaglašeni indefinit ili pojam *jedan* kao apodoza naglašenom indefinitu ili disjunkciji, onda je naglašeni indefinit ili disjunkcija koncesivna, ako li ga nema, onda je hipotetička. Ali je neprilika u tom, što nenaglašeni indefinit često nije izrečen, nego se samo misli, a može ga, kao što smo vidjeli, i nenaglašeni korelativni demonstrativ i zamijeniti. Evo nekoliko primjera: Kupi svata (toliko), *koliko ti drago*, po devojku (onda), *kadgod tebe drago*. N. pj. II, 514. (hipotetički indefinit). — Daj mi Bože i Bogorodica! da ja

koga na vodi zastanem: *il' vojnovu majku il' sestricu.* N. pj. I, 424. (disjunkcija je koncesivna, jer ima nenaglašeno *koga*). — Za što, care? ako Boga nađeš! Od mojijeh devet milih brata što ti mene *jednog* ne ostavi, *najmlađega ja najstarijega,* tebe diku, a mene zakletvu? N. pj. II, 209. (koncesivna disjunkcija). — U petak će (valjada se misli: *jedne*) majke prokukati, *ali Turske, ali naše Rišćanske,* po nekoga dobra biti neće. N. pj. V, 385. (koncesivna disjunkcija). — A da padne iz neba jabuka, ne bi pusta na zemlju panula, no *na konja ali na junaka al' na čador al' na koplje bojno.* N. pj. IV, 453. (hipotetička disjunkcija).

Na pameti valja držati, da disjunkcija može značenjem zamijeniti ili tumačiti samo naglašeni indefinit.

4. Napose treba spomenuti upotrebu naglašenoga indefinita složena s partikulom *i,* koja uza nj dobiva značenje ‚bar', što je u svezi s tim, da i takova složenica rado ima negativni smisao. Da bi se to razumjelo, analizirat ću par primjera: Da ja imam *iđe ikog* svoga, to bi mene tužnu potražio. N. pj. Petr. II, 639. Djevojka, koja to govori, kaže prije toga sama, da nema nigdje nikoga svoga. Ali ona hoće to svoje negativno mišljenje da i razloži, i to tim, što makar koji slučaj, koji u koncesivnoj protazi dopušta (da naime ima) i ako na mjestu *a,* i ako na mj. *b,* i ako na mj. *c* . . . i ako svoga čovjeka *a,* i ako č. *b,* i ako č. *c* . . ., dakle dopušta i slučaj, da ako nigdje drugdje i (= bar) na onom mjestu, gdje bi se moglo misliti, da najlakše i najvjerojatnije ima — ako nikoga drugoga i (= bar) onoga svoga čovjeka, za kojega bi se moglo misliti, da ga najlakše i najvjerojatnije ima, t. j. da i (= bar) na najvjerojatnijem mjestu i (bar =) najvjerojatnijega svoga čovjeka ima, — pa i taj slučaj mora u apodozi kao irealan prikazati, jer da ima igdje (= bar gdje) ikoga (= bar koga) svoga, on bi je potražio, ali kad to ne čini, nema nigdje nikoga svoga. Iz ove se analize razbira, kako je pojam *bar* došao k indefinitu, naime poradi suprotnosti između dopuštanja onoga člana indefinita, koji je potpunoj negaciji najbliži, i same te negacije. Značenje pak njegovo ističe partikula *i,* koja indefinit i označuje kao takav, da je mogao uza nj prionuti pojam *bar,* t. j. kao koncesivan. Budući da se označujući članove indefinitu kao koncesivne pred njih meće *i ako,* očekivalo bi se, da i pred indefinitom kao sintezom njihovom bude *i ako* (*i ako tko*), a ne samo *i* (*itko*). Ali valja na um uzeti, da naglašeni indefinit

sam ima hipotetičko značenje: *tko* = ako *a*, ako *b*, ako *c* ... te ne treba da se još s *ako* kao hipotetički označuje. Pa i kod članova indefinita samo *i* kao koncesivna partikula moglo bi značiti ‚i ako' [isp. n. pr. Kazuj groblje, gdi je ukopana, da ja vidim *i* (= i ako; ako ne živu, bar) mrtvu devojku. N. pj. II, 23.]. Ali se po analogiji koncesivnih rečenica (n. pr. *I ako* sam bio u tamnici, dosta si me vinom napojio. N. pj. II, 277.) kod članova uz *i* može metati *i ako*, gdje je svakako potrebnije nego kod samoga indefinita.

Drugi primjer: Majka pita dijete Jovana: »Ti izgubi sedamdeset divah, a ti ideš, sinko, planinama, bojiš li se do Boga *i koga?*« A Jovan joj odgovara: »Ja se bojim Boga velikoga, ne bojim se nikakva junaka, doklem mi je gojani Labude.« N. pj. II, 29. Majka misli, da se Jovan, koji izgubi sedamdeset divova, ne boji nikakva junaka. Ipak dopušta, da se Jovan boji makar kakva junaka, i ako junaka *a*, i ako j. *b*, i ako j. *c* ..., dakle da se boji ako nikakva drugoga bar kakva velikoga junaka, za kojega bi se moglo misliti, da ga se najlakše i najvjerojatnije boji. Ali on i to poriče. Pojam je *bar* došao k indefinitu onako kao u predašnjem primjeru. Kad bi majka Jovana pitala, boji li se *koga* (nenagl.) do Boga, ona ne bi pokazivala, da misli, da se Jovan ne boji do Boga nikoga.

Malo je drukčiji primjer: Bolje je *išta* nego ništa. N. posl. I tu se prema potpunoj negaciji (*ništa*) kao bolji postavlja slučaj, u kojem čovjek ima ili dobiva makar što, i ako *a*, i ako *b*, i ako *c* ..., dakle ako ništa drugo bar ono, što najmanje vrijedi. Isp. Bolje *što godi* nego ništa. Dan. Posl. Često dolazi naglašeni indefinit s partikulom *i* u rečenici s *ni(ti)*, koja je formalno pozitivna, a po smislu negativna; n. pr. Da si sinoć mog brata ubio, i da si mi dvore zapalio, to sve bi ti danas oprostio, *niti* bi te *igda* prekorio. N. pj. IV, 189. Smisao je: *nigda* te ne bih prekorio (isp. § 7.).

5. Treba istaknuti još jedan osobit slučaj. Indefinit s dodatkom *-god* upotrebljava se često tako, kao da nije naglašen, n. pr. Ima li *gdegod* devojka, koja je na me prikladna? N. pj. I, 588. (= ima li *gde*). Ali indefinit je i ovdje naglašen, samo nije koncesivan, nego hipotetički (*gdjegod* = ako na mjestu *a*, na mj. *a*, ako na mj. *b*, na mj. *b*; ako na mj. *c*, na mj. *c* ...; isp. § 3.). A da se taj oblik naglašenoga indefinita upotrebljava tako, kao da je nenaglašen, dolazi otuda, što mu je pravo značenje veoma srodno sa značenjem nenaglašenoga. U jednom i drugom slučaju misli se, da je realan

tek jedan od konkretnih pojmova iste vrste, što ih indefinit obuhvaća. Razlika je samo u tom, što se kod nenaglašenoga ne pita, koji je taj jedini realni pojam, a kod naglašenoga se pita, pa budući da realni pojam nije poznat, odgovara se na rečeno pitanje tako, da se kaže, da realan može biti svaki, jer je svaki jedan. Dok se pak kod naglašenoga indefinita izrijekom kaže, da realan može biti svaki te se indefinit i potkrepljuje dodatkom *-god*, kod nenaglašenoga samo se misli ili pretpostavlja, da može realan biti svaki. Zbog ove sitne razlike lako se moglo dogoditi, da su se i nenaglašeni indefinit i naglašeni s dodatkom *-god* stali upotrebljavati promiscue sa smislom, da realan može biti svaki član, ali da jest realan samo jedan, možda s jedinom razlikom, da se kod naglašenoga s dodatkom *-god* jače isticalo, da može realan biti svaki član njegov. Naglašeni indefinit u značenju, o kojem se govori u § 3., uopće je rijedak, i u koncesivnom i u hipotetičkom značenju: u koncesivnom je ponajviše prešao u relativ (§ 9.), a u hipotetičkom se približio u značenju nenaglašenomu. A što se u ovom posljednjem značenju upotrebljava baš oblik s dodatkom *-god*, dolazi otuda, što — kao što je rečeno — baš taj dodatak pokazuje, da realan može biti svaki konkretni pojam indefinita, po čemu se i približio nenaglašenomu. Tako se dakle n. pr. *tkogod* upotrebljava ponajviše kao relativ ili kao nenaglašeni indefinit. A tu razliku prati i razlika u akcentuiranju. P. Budman, koji je tu razliku otkrio, akcentuira n. pr. naglašeno *gdjȅgȍd*, a nenaglašeno *gdjȅgod* (isp. *gdjȅgod* Akad. rj. III. str. 233 pa Maretićevu Gram. i stil. 2. izd. § 471, b, gdje se akcentuira ovako: nagl. [relat.] *gdjegȍd*, nenagl. *gdjȅgod*). Razlika je i u tom, što se kod naglašenoga oblika između sastavina mogu umetnuti enklitike, na pr. *Đe si gođe*, da si sada ovđe. N. pj. II, 100., a kod nenaglašenoga ne mogu.

6. U svima slučajevima značenja i upotrebe naglašenoga indefinita, što smo ih dosad promotrili, naglašeni indefinit znači, da se radnja glagolska sa svakim članom njegovim može vršiti, a samo s jednim (realnim, ali nepoznatim) da se doista vrši. To dolazi otuda, što naglašeni indefinit pretpostavlja nenaglašeni ili pojam *jedan*. Ali naglašeni indefinit može imati i drukčije značenje, koje dolazi na vidjelo onda, kad je rečenica apstraktna, te realan nije samo jedan član indefinita, nego svaki, koji uopće dolazi u obzir. Onda apodoza naglašenoga i ne može biti nenaglašeni indefinit ili

pojam *jedan*, koji znači, da je realan samo jedan član naglašenoga indefinita, nego apodozu čini sam glagol bez nenaglašenoga indefinita. To je glavna razlika od koncesivnoga i hipotetičkoga slučaja u § 3., n. pr. *Kogagod*, i ako *a*, i ako *b*, i ako *c* . . . zovu. Apodoza *zovu* vrijedi za svaki konkretni pojam, što se indefinitom dopušta, radnja se glagolska vrši svakim tim pojmom *ili* članom indefinita. Tako dolazi u apodozu pojam, koji se izriče universalnim pronomenom *svaki, sav*: *kogagod, svakoga zovu*. Može se zamisliti, da se, kao kod koncesivnoga slučaja u § 3., u apodozi pojedinih članova indefinita i samoga indefinita nalazi demonstrativni ili anaforički pronomen, koji se može shvatiti kao demonstrativna korelativna apodoza članova indefinita i samoga indefinita, a glagolu čini objekat: *Kogagod*, zovu *ga*; i ako *a*, zovu *ga*; i ako *b*, zovu *ga*; i ako *c*, zovu *ga* . . . Taj bi pronomen bio nenaglašen, jer ne bi činio glavni pojam apodoze (kao kod hipotetskoga slučaja u § 3.) upravo on, nego glagol, a da je nenaglašen, značio bi i to, da je indefinit hipotetičan, a ne koncesivan. U općenoj apodozi obuhvaćao bi on isti pronomen iz apodoza svih članova naglašenoga indefinita kao sintezu njihovu, kao što bi naglašeni indefinit obuhvaćao sve protaze kao sintezu njihovu. Po tom bi on u apodozi indefinita imao značenje universalnoga pronomena: *kogagod*, zovu *ga*; *kogagod* zovu = *svakoga*. A sad valja na um uzeti, da kod istoga glagola indefinit svagda može zastupati svoju demonstrativnu korelativnu apodozu, kao što se vidjelo kod koncesivnoga i hipotetičkoga slučaja u § 3., pa i onda, ako ima universalno značenje. A zastupajući nju prihvaća od nje i universalno značenje: *Kogagod*, zovu *ga* (*svakoga*) = Zovu *kogagod* (*svakoga*). Takav se indefinit može zvati u n i v e r s a l n i m (upravo koncesivno-universalnim) za razliku od onoga, kojemu je samo jedan član realan i koji se može zvati s i n g u l a r n i m ili s p e c i j a l n i m. Isp. još primjere: Kaži mu, da je to (m. fišek) cijena *koje drago* (= svake) glave crnogorske. P. Petrović Njegoš Gor. Vijenac 1177/8. — Da bi po mom mišljenju bilo na čast i najnaprednijoj *kojoj mu drago* (= svakoj) književnosti. Daničić u Radu Jug. ak. 15, 178. Primjeri su rijetki, jer se mjesto indefinita jasnoće radi voli kazati *svaki*. Ali *svaki* se može svagda zamijeniti universalnim indefinitom.

Indefinit se i ovdje može zamijeniti disjunkcijom; ali kako indefinit tako i disjunkcija svagda je koncesivna (ne hipotetička),

čemu je uzrok kazan naprijed (isp. § 3.). Družiti se pak može i indefinit i disjunkcija s universalnim pojmom *svaki, sav*; n. pr. Pravi spisatelj, koji svoj posao razumije, ... kaže u predgovoru, da će njemu biti mila *svaka* recenzija b i l a (*kakvagod:*) g r u b a ili u č t i v a, samo da se može iz nje što naučiti i popraviti. Vuk Pisma 63. — Bilo *kako mu drago, dvoličenjem ili istinom,* Hristos se propovijeda. Vuk Nov. zavj. Filib. 1, 18. (*πλὴν παντὶ τρόπῳ, εἴτε προφάσει εἴτε ἀληθείᾳ, X. καταγγέλλεται).* O disjunkciji isp. Rad J. ak. 184. str. 102. i d.

Pošto smo sada potanko ogledali sve tri vrste indefinitnih rečenica (§§ 3. i 6.), koncesivne, hipotetičke i universalne, i s obzirom na to, da ćemo se još morati vratiti k njima kod relativnih rečenica (§ 9.), bit će dobro, da ih u pregledu među sobom isporedimo. Istaknuti valja naročito ove momente: a) U koncesivnim rečenicama i u universalnim sve protaze imaju istu apodozu, u kojoj je kod koncesivnih glagol s nenaglašenim indefinitom, u universalnima sam glagol (bez indefinita), u hipotetičkima pak svaka protaza ima svoju apodozu (unutrašnju ili demonstrativno-korelativnu). — b) U koncesivnima i universalnima odnošaj između protaze i apodoze adversativan je, a u hipotetičkima hipotetički. — c) U koncesivnima dolazi u apodozi nenaglašen indefinit, koji je u korelaciji s naglašenim indefinitom u protazi. — d) Prvobitno je bio takav indefinit i u apodozi hipotetičkih, ali ga je zamijenio naglašeni demonstrativni ili anaforički pronomen, koji ga može zamijeniti i u koncesivnim, ali ostaje nenaglašen. — e) Nenaglašen dolazi takav pronomen i u apodozi universalnih rečenica, koji se u općenoj rečenici može zamijeniti universalnim pronomenom. — f) U svima rečenicama naglašeni indefinit može zastupati korelativni demonstrativ apodoze te od dvije rečenice postaje jedna. — g) Naglašeni indefinit može svagdje zamijeniti disjunkciju, koncesivni koncesivnu, hipotetički hipotetičku, ali hipotetički samo u takvu obliku, da naglašeni indefinit zastupa i svoj korelativni demonstrativ, čemu je razlog kazan u § 3.

7. Zanimljivo je promotriti i upotrebu negacije u rečenicama s naglašenim indefinitom. Pravilo je u današnjem jeziku, a) da onda, kad se hoće da poreče vršenje radnje samo s jednim članom indefinita, bilo nenaglašena bilo naglašena, ili drugim riječima: ako se hoće da poreče ono, što bi se u pozitivnoj rečenici indefinitom

iste vrste naglašenim ili nenaglašenim tvrdilo ili dopuštalo, onda se negira sam glagol (sa *ne*); b) a onda, ako se hoće da poreče vršenje radnje sa svakim članom, bilo nenaglašena bilo naglašena indefinita, negira se pored glagola (sa *ne*) i naglašeni indefinit (sa *ni*); n. pr. Ako *što* ne bi u kusalo, ne bi u grizalo. N. posl. Pod *što* misli se jedno od onoga svega, što može biti *što* (s obzirom na jelo); poriče se ono, što bi se dopuštalo u pozitivnoj rečenici: Ako *što* bi u kusalo, bi i u grizalo. — Dok carev sin ne nauči *kakavgod* zanat, ... dotle nema ništa od prijateljstva. Dok je *kakavgod* bilo naglašen indefinit u hipotetičkom značenju (§ 5.), značilo je: ako (zanat) *a*, zanat *a*; ako *b*, z. *b*; ako *c*, z. *c* ...; a pošto je dobilo značenje nenaglašenoga indefinita, znači ono, što bi značilo *kakav*; poriče se ono, što bi se dopuštalo u pozitivnoj rečenici: Dok carev sin nauči kakav zanat, onda će biti prijateljstvo. — E ako ne zna *nikakva* zanata, ja mu ne dam svoje kćeri. ib.; poriče se svaki član naglašenoga indefinita, dakle ono, što bi značilo koncesivno naglašeno *kakavgod*; isp. predašnji primjer. — Drumovi će poželjet Turaka, a Turaka *nigde* biti ne će. N. pj. IV, 136.; poriče se: Turaka će makar gdje biti. U slučaju b) ne uzima se dakle kakavgod oblik naglašenoga indefinita u negaciju, nego bio u pozitivnoj rečenici kakavgod oblik, u negaciju se uzima samo onaj složeni sa *i*, pa taj se negira negacijom *ne* te od *ne i* postaje *ni*. A zašto se svagda negira samo taj oblik, postaje jasno po onom, što je u § 4. o njemu rečeno. *Itko* može naime značiti ‚bar tko' t. j. bar posljednji član naglašenoga indefinita, tako da negirajući njega negiraju se i svi drugi članovi (isp. n. pr. U praznu kuću *ni* miši ne ulaze. N. posl., a kamoli ljudi, dakle upravo nitko).

Pored tih danas običajnih konstrukcija, koje su općeno slavenske, dolaze kod starih pisaca u slučaju b) i druge. Tako se pored negacije kod indefinita izostavlja negacija kod glagola, jer negirajući sve članove indefinita razumijeva se, da se ne može vršiti ni radnja glagolska; n. pr. *Nigder* vode gore od te se nahodi. Đ. Baraković Vila 65. Možda je na takvu konstrukciju utjecala latinska (isp. § 13.). Drugi je način, da se negira glagol, a indefinit u obliku složenom s *i* ne negira se, t. j. glagolska negacija vrijedi i za indefinit, koji se i tako može potpuno negirati, jer znači ‚bar tko'; n. pr. Kakva li je Crnogorska vojska, i đe od nji ne čine uzmaka. N. pj. V, 224. — Nije sumnje, i tko u sebi ne misli ino. I. Gund. Osm. 17, 273. Više primjera za sve pomenute slučajeve

u Akademijskom i u Iveković-Brozovu rječniku kod pojedinih oblika indefinita.

8. Što se dovle govorilo o složenim oblicima indefinita, ticalo se složenica indefinita s partikulama ili s riječima upotrebljenima kao partikule. Ali različni oblici indefinita slažu se i među sobom, i to oblici nenaglašenoga indefinita. Razlikovati valja više slučajeva.

a) Ako dvjema pojmovima, koji čine isti član rečenice, pripada isti indefinit (svakomu napose), onda indefinit znači: ‚jedan — drugi, ovaj — onaj'; n. pr. K a d je kriva kruška, a k a d jabuka, da mi kći nije nigda zdrava. Dan. Posl. Dva pojma, koji su subjekti, a pripada im isti indefinit *kad*, jesu *kruška* i *jabuka*. Smisao je: jedan put *kruška*, drugi put *jabuka*. Ali tu nemamo još složen indefinit. Isp. još: *Ko popa ko popadiju* (voli). N. posl.

b) Ako jednom pojmu, i to obično predikatu, pripada isti indefinit udvojen, izlazi smisao, da se ono, što indefinit znači, ponavlja; n. pr. I guska *katkad* na ledu posrne. N. posl. *Katkad* znači: ‚jedamput pa drugi put t. j. više puta'. Vuk prevodi u Rj. *katkad* ‚dann und wann, subinde'. Mjesto *katkad* kaže se i *kadikad* i *kadnokad*, gdje prvi dio ima dodatak *no*: *kadno*, isp. *gdjeno*. Isp. još: Kosa pada po dolini sva crna kao ugalj, samo *đede* koja sijeda. N. prip. 228. U ovom slučaju indefinit se već može nazvati složenim.

c) Ako jednomu pojmu, obično predikatu, pripadaju dva različna indefinita, onda nastaje značenje, koje bi se moglo nazvati d i s t r i b u t i v n o: ‚jedan ovo — drugi ono'; n. pr. *Ko o čemu*, baba o uštipcima. N. posl. ‚jedan o ovom, drugi o onom' (misli se: govori); zapravo: *a, b, c* . . . o *m, n, o* . . . , a to se razumije ovako: *a* o *m, b* o *n, c* o *o* itd., općeno: ‚jedan o ovom, drugi o onom itd.', ali se dalje ne nastavlja. — I tako za tili čas vojska neprijateljska prsne i razbegne se *kud koja*. N. prip. 207. ‚jedna ovud, druga onud'. Ni ovdje se još ne može govoriti o složenom indefinitu, ali od ovoga je slučaja postao onaj pod d.

d) Složeni indefinit čine dva različita indefinita; n. pr. *gdjekoji, kadšto* itd. Prvobitno je značenje onakovo kao pod c. Ali obično preteže jedan dio složenice, prvi ili drugi, te čitava složenica dobiva onakovo značenje, kakovo smo našli pod b, n. pr. *kadšto* = *katkad* (Vuk u Rj. ‚zuweilen, subinde'); isp. *Kašto* je glavnica lijepa vajdica. N. posl. (*vajdica* demin. od *vajda* ‚korist'); smisao

je ‚više puta'. Taj smisao dolazi otuda, što *kadšto* prvobitno znači: ‚jedamput ovo, drugi put ono' (n. pr. čitam) t. j. samo se čitanje ponavlja: ‚više puta'; pretegao je prvi dio. Kad značenje jednoga dijela pretegne, onda drugi dio pokazuje, da prvi ima onakovo značenje, kakvo je u zajednici s drugim dobio. Sigurno su se takove složenice gradile i po uzoru drugih, te im se često prvobitno značenje jedva može razabrati. Navest ću složenice, koje ovamo pripadaju, ponajviše iz Vukova Rječnika:

α) prvi je dio *gdje: gdje* = *koji, gdješto, gdjetko* (nema V.) — preteže drugi dio osim *gdješto* ‚hier und da, irgend, passim, alicubi' = *gdjegdje*;

β) prvi je dio *kad: kadšto* — preteže prvi dio;

γ) prvi je dio *koje: kojegdje, kojekad, kojekakav, kojekako, kojekud(a), koješta, kojetko* (nema V.) — svagdje preteže drugi dio;

δ) prvi je dio *što: štogdje, štokad, štokakav, štokoji, štotko* — preteže drugi dio.

Najviše analogijom postalih oblika naslućujem pod *γ* i *δ*, ali ih ne mogu konstatirati.

Ovdje prislanjam i složenice, u kojima prvi dio čini pronomen *sav* te im podaje universalan smisao: *svagda, svagdje, svakad, svakako, svakojako, svakoji, svakud(a), svašto, svatko.* Od tih oblika najprije je postao oblik *svatko* = *svak tko* tako, da je lakšega izgovora radi ispalo prvo *k* ili *k* od starijega oblika pronomena *kto*, od dva *k* ostalo jedno, a glasovi *tk* kao u *tko* od *kto.* To je upravo krnja universalna relativna rečenica: *svak, tko* ‚omnis, qui' (isp. § 9.). A onda su se po tom uzoru stvorili i drugi oblici uzevši od njega *sva* — kao prvi dio. I oni se mogu shvatiti kao krnja universalna relativna rečenica. Što se pored *svagdje, svakud* govori i *svugdje, svukud*, to je postalo od *svud gdje*, — *kud* u istom značenju kao oblici sa *sva* — (isp. Kad se u neko doba noći probudi, ne nađe konja, nego ga počne *svud kud* tražiti. Vrč. Prip. 160.). Kajkavsko *vsigde*, slov. *vsikde* dobilo je *i* po svoj prilici od negativnoga *nigdi*, slov. *nikde.*

9. Od rečenica, kakve smo promotrili u § 3. i 6., postale su i koncesivno-hipotetičke relativne rečenice. Ja sam postanje njihovo nastojao prikazati već u Radu Jug. akad. 138. str. 70. i d., isp. i spis moj Beiträge zur griech. Satzlehre (Zagreb 1927.) str. 46. i d. Ali se moram na to pitanje povratiti, jedno

saveza radi, a drugo, što držim, da mi valja ono mišljenje, koje sam tamo zastupao, na temelju ponovna ispitivanja donekle ispraviti i dotjerati. I sada kao i prije valja istaći, da relativnih rečenica imaju dvije vrste, koje zovem paratetičke i hipotetičke, a ove bi se pravije zvale koncesivno-hipotetičke. U prvima se relativni pronomen proteže na supstantiv, a u drugima, ako su hipotetičke, na izrečen ili neizrečen naglašen pronomen demonstrativni ili anaforički; ako li su koncesivne, obično nema u glavnoj rečenici takove riječi, na koju bi se relativ protezao; ako li ima (dem. ili anafor. pron.), nije naglašena. I sam relativni pronomen u paratetičkima bio je prvobitno drugoga izvora nego u koncesivno-hipotetičkima, postao od pronominalnoga korijena *jo-* (isp. stsl. *i-že, ja-že, je-že*), dok je u hipotetičkima postao od korijena indefinitnoga pronomena *qʷo-*, ali je poslije taj pronomen iz koncesivno-hipotetičkih prešao u paratetičke relativne rečenice. Primjer je paratetičke relativne rečenice: Bog ti staru ne ubio majku, *koja* te je takoga rodila i u svate caru opremila. N. pj. II, 140. O koncesivnim i hipotetičkim relativnim rečenicama, koje su postale od onakovih indefinitnih, o kakvima se govorilo u § 3. i 6., valja raspravljati napose.

Koncesivno-hipotetičke relativne rečenice postale su od onakovih indefinitnih, o kakvima se govorilo u §§ 3. i 6., i to od svake vrste indefinitnih ista vrsta relativnih [od koncesivnih koncesivne, od hipotetičkih hipotetičke, od (koncesivnih) universalnih (koncesivno) universalne]. A povod je tomu razvoju dala težnja, da bi se indefinitna apodoza, koja nije sadržavala nove misli, zamijenila takovom, kojom bi se izricala nova misao. Postale su pak tako, da se indefinitna protaza jednostavno prihvatila kao relativna, samo se glagol, koji se u indefinitnoj protazi razumijeva po apodozi, morao izrijekom spomenuti, jer je imala doći nova apodoza s drugim glagolom. K toj je protazi pristupila nova apodoza, koja se, koliko se igda moglo, udesila prema staroj. To držim za potvrdu, da su koncesivno-hipotetičke relativne rečenice postale onako, kako se ovdje razlaže. Uzmimo po jedan primjer svake vrste tih relativnih rečenica.

Primjer za koncesivnu relativnu rečenicu: *Kudgod* ide, zemlji Bosni dođe. N. pj. VII. (drž. izdanje), 366. Indefinitna je rečenica ili (perioda) glasila: Kudgod, ide; a nova je apodoza: zemlji Bosni dođe. Ako se nova apodoza isporedi sa starom (*ide*),

vidi se, da je nova udešena prema staroj: tako može nova, kao i stara, pripadati svakoj dionoj protazi (i ako ide smjerom *a*, zemlji B. dođe; i ako ide s. *b*, z. B. d.; i ako ide s. *c*, z. B. d.... Osim toga nova je apodoza, kao i stara, sa svojim protazama u adversativnom odnošaju (i ako ide smjerom *a*, ipak u B. d., i ako s. *b*, i ako s. *c*...). Taj kao i predašnji momenat označuje protazu kao koncesivnu. Napokon se u novoj apodozi, kao i u staroj, može misliti nenaglašen indefinit (nekud ide, nekud z. B. d.), koji je s naglašenim indefinitom (ili relativom) u korelativnom odnošaju (t. j. jedan odgovara drugomu). Takav se indefinit u jednom i u drugom slučaju može zamijeniti nenaglašenim korelativnim demonstrativnim ili anaforičkim pronomenom (kudgod, *tud* ide — kudgod ide, zemlji Bosni dođe *tud*). U relativnoj se apodozi može nalaziti i nenaglašeni indefinit, koji nije u korelaciji s relativom, ali takav se indefinit ne može zamijeniti nenaglašenim demonstrativnim ili anaforičkim pronomenom (n. pr. Kudgod je išao, *nekoga* je našao).

Primjer za hipotetičku relativnu rečenicu: *Šta* je tražio, *to* je i našao. N. posl. Indefinitna je rečenica glasila: *Šta (god)*, nešto je tražio. Ali već tu se indefinit u apodozi mogao zamijeniti naglašenim demonstrativnim ili anaforičkim korelativnim pronomenom, pa tako se udesila i nova relativna apodoza. Tako je pak u jednom i u drugom slučaju svaka protaza dobila svoju apodozu, pa i odnošaj između protaza i apodoza postao je od adversativnoga (koncesivnoga) hipotetički, te se i u dionim protazama ne može više upotrijebiti *i ako*, nego samo *ako*: ako je tražio *a*, našao je *a* = *to*; ako *b*, *to*; ako *c*, *to*.

Primjer je za universalnu (upravo koncesivnu universalnu) rečenicu: *Kudgod* sunce teče, *svud* se hljebac peče. N. posl. Indefinitna je rečenica glasila: Kudgod, sunce teče (tud svud). K protazi te rečenice s glagolom, koji se razumio iz apodoze (kudgod sunce teče), pristupila je nova apodoza: hljebac se peče. Ni u staroj ni u novoj apodozi nema indefinita, apodozu čini sam glagol, koji zahvaća svaku protazu (ili član naglašenoga indefinita) te u apodozu ulazi nenaglašen korelativni demonstrativni ili anaforički pronomen, koji se u dionim apodozama proteže na članove indefinita, a u općenoj apodozi može se zamijeniti universalnim adverbom: *svud* (*tud* ili *svud* se hljebac peče).

U indefinitnim rečenicama smo našli, da naglašeni indefinit može zastupati i svoj korelativni demonstrativni ili anaforički pronomen, po čemu od dvije rečenice postaje jedna. Toga u relativnim rečenicama nema, jer je glagol u apodozi različan od onoga u protazi.

O relativnim rečenicama, osobito o universalnima, dodat ću još neke napomene.

Universalni se pronomen može izreći ili ne izreći. Ako ima u apodozi demonstrativni ili anaforički pronomen, on je obično nenaglašen, jer jezgra apodoze nije pronomen, nego glagol, ali može biti i naglašen (n. pr. *Koga* Bog čuva, *onoga* puška ne bije. N. posl.). Naglašivanje pronomena u universalnoj apodozi držim za sekundarnu pojavu postalu po analogiji hipotetičkih relativnih rečenica (jedne su se s drugima pomiješale).

Ako je apodoza negativna, može pronomen ostati u pozitivnom obliku, ali se može zamijeniti i negativnim oblikom; n. pr. Mi promenismo tolike čobane, pa kojigod iziđe na jezero, *nijedan* se ne vrati. N. prip. 48. (moglo bi se reći i: *on* se ne vrati).

U oči udara, da je u relativnoj periodi apodoza universalna, a u prvobitnoj rečenici, od koje je relativna protaza postala, universalno značenje dobiva protaza (indefinit); n. pr. Zovu *kogagod* = *svakoga*. Ta razlika dolazi otuda, što tamo indefinit može zastupati i korelativni nenaglašeni demonstrativni ili anaforički pronomen, koji se u apodozi na nj proteže, a ovdje ne može, jer su glagoli protaze i apodoze različni, a tamo se isti glagol, koji je u apodozi, ima razumijevati i u protazi. Ali se javlja još jedna razlika. U prvobitnoj rečenici universalnost, koju može značiti indefinit, malo je drukčija od one, koju znači relativna apodoza; tamo je neograničena (apsolutna), a ovdje ograničena (relativna), i to stoga, što se tamo radnja apodoze vrši sa svima članovima indefinita bez ograničenja, a ovdje samo s onima, s kojima se vrši radnja protaze; tako tamo universalnost može zahvaćati sve članove indefinita, a ovdje samo one, s kojima se vrši radnja protaze. Tako universalna apodoza: *svud* se hljebac peče — ne znači, da se hljebac peče svud bez ograničenja, nego samo svud onud, kudgod sunce teče; a: sunce teče kudgod — kao samostalna rečenica znači, da sunce teče svuda bez ograničenja. Ali ako se bolje prigleda, kako je ova posljednja rečenica postala, vidi se, da rečena razlika gotovo iščezava. Prvobitno je naime ova rečenica značila: i ako sunce (teče) krajem

a, i ako krajem *b*, i ako krajem *c* ... sunce teče = Kudgod (sunce teče), svud sunce teče. Svaki član apodoze ima u jednom članu indefinita svoju protazu, u kojoj je izrečen uvjet, koji se mora ispuniti, da vrijedi član apodoze. A budući da je glagol protaze isti kao apodoze, znači to u ovom konkretnom slučaju, da se može reći, da sunce teče samo onim krajevima, kojima doista teče. Tako i ovdje universalnost apodoze zavisi o ispunjenju uvjetâ izrečenih u protazi, dakle je ograničena na slučajeve, kad se radnja njezina sa članovima protaze doista vrši. Glavna je razlika od relativne apodoze u tom, da je ovdje uvjet izrečen istim glagolom, a tamo drugim. Podudaranje pak ne izbija na vidjelo, jer ga u prostoj indefinitnoj rečenici pomućuje to na identičnosti glagola u protazi i u apodozi osnovano, da universalna apodoza može zastupati indefinit.

Disjunkcija može zamijeniti samo koncesivnu (i universalnu) relativnu protazu, čemu je razlog isti kao i analognoj pojavi kod indefinitnih rečenica, a spomenut je u § 3. Gdje je disjunkcija moguća, ona se može s relativom i družiti; n. pr. *Gdi* reknemo, da se sastanemo: *il* u tvome, *il* u mome dvoru. N. pj. I, 353/4. Ali valja na um uzeti i to, da se indefinit (relativ) i disjunkcija obično ne pokrivaju posve, nego da se u disjunkciji beskrajan broj članova indefinita steže samo na one, koji se u disjunkciji spominju (isp. § 3.).

Budući da sam razvoj relativnih rečenica u srpskohrvatskom jeziku nastojao razložiti tako, da sam za pojedine stupnjeve toga razvoja uzimao primjere iz samoga toga jezika, moglo bi se misliti, da držim, da su relativne rečenice u srpskohrvatskom jeziku i postale; ali bi to mišljenje bilo krivo. Relativne su rečenice rečenim načinom postale najkasnije već u baltijsko-slavenskom prajeziku, jer i u litavskom jeziku služi naglašeni indefinit kao relativ, ali im zametak seže još u indoevropski prajezik. Primjeri, koje sam u svom razlaganju navodio, potječu kao tipovi rečenica također iz onoga jezika, u kojem su relativne rečenice postale, pa stoga mogu i potvrditi, kako su se razvijale. Kratku historiju relativnih rečenica u indoevropskim jezicima pokušao sam nacrtati u svom već spomenutom spisu Beiträge zur griech. Satzlehre u § 34.

Treba još spomenuti, da u relativnim koncesivnim i hipotetičkim (singularnim i universalnim) rečenicama glagol dolazi u istim oblicima i u istim slučajevima kao i u prostim koncesivnim i hipotetičkim rečenicama (s *ako*); a to se lako razumije, ako se uzme na

um, da relativno n. pr. *tko* kao naglašen indefinit znači: (i) ako *a, b, c* ... (isp. § 2.).

Poredbe radi navest ću još nekoliko različnih relat. rečenica. *Šta* ti *god* (car) odgovori, kad se vratiš, opet se ne osvrći do naše kuće. N. prip. 52. (koncesivna singularna relativna rečenica). — *Ko* je *god* sirac izio, braca Milivoja krv šikala (kad na koga za svašta krivicu bacaju). N. posl. (konc. sing. relat. rečenica). — *Kad* one (vile) dođoše, nađoše onoga, koji bješe došao tražiti vreću. N. prip. 87. (hipotetička singularna relat. rečenica). — *Đe* si pjevao ljetos, (ondje) pjevaj i zimus. N. posl. (hip. sing. relat. rečenica). — *Kad* bi *god* lisica polazila po travu i po vodu, *svagda* bi prikričala ždrebetu da pazi na njezin glas. N. prip. 177. (koncesivna universalna relat. rečenica). — *Ko* docne ustaje, obojaka *mu* nestaje. N. posl. (konc. univ. relat. rečenica). — *Koga* Bog miluje, *onoga* i kara. N. posl. (konc. univ. relat. rečenica). — *Što* Bog daje, *to* je *sve* dobro. N. posl. (konc. univ. relat. rečenica). — *Što* maca okoti, *sve* miše lovi. N. posl. (konc. univ. relat. rečenica). — Više primjera u rječnicima Akad. i Iveković-Brozovu kod različnih oblika relat. pronomena pa u Radu Jug. ak. 138. str. 70. i d.

10. Iz istoga stabla naglašenoga indefinita kao koncesivna i hipotetička relativna rečenica izbila je još jedna tako isto znatna grana rečenicâ; to su pronominalna pitanja. Uzmimo primjer: No hajdete u Prizrena grada, ne bi l' cara u životu našli, da čujete, *šta* će naručiti i *na kom'* će carstvo ostaviti. N. pj. II, 186/7. *Što* i *na kom* naglašeni su indefiniti, kojima značenje već poznajemo iz predašnjega razlaganja. Prvobitni je smisao čitave složene rečenice bio: što će (god) car naručiti i na kom će (god) carstvo ostaviti, da čujete. *Da čujete* nema objekta, ali ga zahtijeva, a dobiva ga u deklarativnoj rečenici, koja nije izrečena, ali se imala prvobitno bar u misli, te rečeni smisao prelazi u ovaj: *što* će (god) car naručiti, da čujete, da će *to* naručiti, i *na kom* će (god) carstvo ostaviti, da čujete, da će *na njemu* carstvo ostaviti. U deklarativnoj rečenici dolazi i naglašen demonstrativni ili anaforički pronomen, koji se na indefinit proteže. Tako rečenica s indefinitom od koncesivne postaje hipotetička te čini indirektno pitanje. *God* i obični dodaci ne dodaju se indefinitu, jer je indefinit, kad se osjetio kao interogativ, prestao biti indefinit. Deklarativna se pak rečenica obično ne izriče, jer se kao objekat glagola dicendi ili sen-

tiendi, o kojem indirektno pitanje zavisi, shvaća samo pitanje (rečenica s interogativom).

Kao što se vidi, indirektna pronominalna pitanja veoma su srodna hipotetičkim relativnim rečenicama, kao što su i konjunkcionalna pitanja veoma srodna prostim hipotetičkim rečenicama (s *ako*). Ne samo da je pronomen interrogativum kao i relativum postao od indefinita, nego se taj pronomen u jednoj i drugoj vrsti rečenica proteže na naglašen demonstrativni ili anaforički pronomen; samo je razlika, da je taj pronomen kod relativne rečenice u njezinoj apodozi, a kod indirektna pitanja u deklarativnoj rečenici zavisnoj o apodozi. Tako rečenica: *Što* znaš, reci — kao relativna znači: što znaš, *to* reci, a kao indirektno pitanje: što znaš, reci, da *to* znaš.

Direktna se pronominalna pitanja od indirektnih kao i konjunkcionalna direktna od indirektnih razlikuju bitno samo tim, što težnja za obaviješću u njima nije izrečena posebnim glagolom dicendi ili sentiendi kao u indirektnima, nego samo tonom, s kojim se pitanje izgovara. Tako n. pr. Što znaš? izgovoreno s upitnim tonom znači toliko kao: (reci), što znaš t. j. što znaš, reci, da to znaš.

Primjerâ za pitanja indirektna i direktna ima obilje u Akademijskom i Iveković-Brozovu rječniku pod različnim oblicima interogativnoga pronomena pa u mojoj raspravi o pitanjima u hrv. ili srp. jeziku u Radu Jug. ak. 172. str. 181. i 184. str. 96. (disj. i pronom. pitanja).

*

11. I l a t i n s k i pronomen indefinitum potječe od korijena *qʷo- (qui-)* i dolazi u sve one tri funkcije kao i srpskohrvatski: kao pronomen indefinitum, kao p. relativum i kao p. interrogativum. Po tom se upotreba latinskoga indefinita slaže više s upotrebom srpskohrvatskoga nego grčkoga (§ 16.). Latinski indefinit dolazi prost i složen s partikulama, a tih složenih oblika razvilo se u latinskom jeziku više nego u srpskohrvatskom ili u grčkom, a neki se i teško tumače. Najprije ću spomenuti one oblike indefinita, koje držim za naglašene: *quis, aliquis, quidam.*

Quis, quid odgovara oblikom grč. τις, τι(δ), a upotrebljava se kao i srpskohrvatsko *tko* u postulativnim i hipotetičkim rečenicama; n. pr. Expecto, si *quid* dicas. Plaut. Trin. 98. ‚čekam, hoćeš

li što reći'. Druga su dva osobite tvorbe, pa im valja oblik i značenje svakomu napose pobliže ogledati. O obliku *ali-quis- ali-quid (-qua, -quod)* ima različnih mišljenja, od kojih nijedno ne zadovoljava posve. Spomenut ću samo neka novija. Tako F. Sommer u IF. 24, 17. i d. drži *ali-* za adverb (lokativ) u značenju ‚an jener Stelle, dort', od kojega je postalo i *ali-us* ‚ein dort befindlicher, ein anderer'. Ali mu Brugmann ib. 160. s pravom prigovara, da nije pokazao, kako je od značenja ‚dort wer' moglo doći do značenja ‚irgend wer', a sam nagađa, da je do toga došlo tako, što je *ali-*, koje i on prihvaća kao adverab, prvobitno bilo udvojeno; izričaj kao *dicat aliquis* osniva se onda na izričaju *ali vel ali quis* ‚es könnte an dem einen oder an dem andern Ort wer behaupten', ali je moglo i čitavo *aliquis* biti udvojeno: *ali quis (vel) ali quis dicat* ‚es könnte da wer oder dort wer behaupten'. Značenje ‚irgendwo', koje se udvajanjem dobilo, moglo je prijeći u značenje ‚irgend', jer *irgend* = starovisokonjemačkomu *io wergin*, gdje prvi dio (*hwar) = got. *hvar* znači ‚wo'. Brugmann upozoruje na to, da bi prvi dio riječi *aliquis* mogao biti **ale- (*ale-quis)*, koje bi sa partikulom **le*, koja se nalazi u *ille* (= *is-le), bilo u prevojnom odnosu. Walde u drugom izdanju svoga latinskoga etimologičkoga rječnika s. v. *alius* drži shvaćanje kao ‚anderswer' za *aliquis* ‚irgendwer' još jednako jednostavnim i dovoljnim. Možda bi se polazeći od *ali-* u značenju, koje je Sommer odredio, kraćim putem od onoga, koji je Brugmann pokazao, moglo doći do istoga značenja, do kojega je on došao. B. drži, kao što je rečeno, da se udvajanjem od *ali-* ili *aliquis* moglo doći do značenja ‚irgendwo', koje je prešlo u značenje ‚irgend'. Ja bih radije polazio od poznate pojave, da demonstrativ može prijeći u jednu ruku u značenje ‚drugi', a u drugu ruku u značenje ‚jedan'. Tako grč. *ἰός*, koje dolazi u značenju ‚onaj' (u velikom gortinskom natpisu VII, 23.; VII, 8.), može značiti i ‚jedan'; got. *jains* ‚onaj', *ains* ‚jedan', starosl. *inъ* ‚drugi' i ‚jedan' *inorogъ μονόκερως*, *inokъ μοναχός* (isp. Brugmann Demonstr. pronomina 109.). Tako bi i lat. *ali*, ako znači ‚ne na onom mjestu', moglo dobiti ne samo značenje ‚na drugom mjestu', nego i značenje ‚na jednom mjestu', a to bi moglo prijeći u indefinitno ‚gdje'. Po tom bi *aliquis* značilo ‚gdje tko' i slagalo bi se sa značenjem njemačkoga *irgendwer*. Svrha pak takova slaganja indefinita jamačno je potkrepa indefinitnoga značenja, n. pr. Nam pater expectat aut me aut *aliquem* nuntium, qui hinc ad se

veniat. Plaut. Capt. 382. ‚jer otac očekuje ili mene ili gdjekojega glasnika, koji bi odavle k njemu došao'. Što se pak tiče Brugmannova nagađanja, da bi *ali* u *aliquis* bilo postalo od *ale*, držim, da bi *ale* jamačno bilo postalo aseverativna partikula pa *aliquī* dobilo onakovo značenje kao lat. *quidam* srpskohrvatski *netko* (§ 2.), koje se ne bi slagalo s faktičnim značenjem njegovim.

Što uz *aliquis* često dolazi *unus*: *unus aliquis* (n. pr. Cum premeretur inops multitudo ab iis, qui maiores opes habebant, *ad unum aliquem* confugiebant virtute praestantem. Cic. Off. II, 41.), taj izričaj, čini mi se, da je postao tako, da je uz *unus* prionulo *aliquis* (ne obrnuto). Tako se u navedenom primjeru misli, da je mnoštvo pribjegavalo k jednomu, a taj jedan mogao je biti neodređen tko, samo ako se krepošću odlikovao; isp. grč. *εἷς τις* i *εἷς δέ τις ἀρχὸς ἀνὴρ βουληφόρος ἔστω*. A 144. ‚unus aliquis vir consiliarius dux sit'. Više primjera za *unus aliquis* kod Kühnera-Stegmanna I, 636. U romanskim jezicima pretegnuo je oblik *aliquis unus*, tal. *alcuno*, franc. *aucun;* isp. Meyer-Lübke. Rom. et. W. 330. i 345.

Indefinit *qui-dam, quae-dam, quid-dam (quod-)* sastoji se od nenaglašenoga indefinita *quis* i partikule *dam (quis-dam = quīdam* kao *is-dem = īdem)*, a ova je partikula jamačno srodna s partikulom *-dem* u *īdem*, s grč. *δή*, sa slav. *da*. Sve su te partikule deiktičke pa aseverativne. Značenje partikule *-dem* jasno izbija iz složenice *īdem*, koja znači ‚baš taj, isti' (isp. Stolz-Schmalz Lat. Gramm.[4] 219. bilj. 3.). Po tom je vjerojatno, da i *-dam* u *quīdam* znači ‚baš', dakle *quīdam* ‚baš tko'. Tako bi *quīdam* značenjem odgovaralo srpskohrvatskomu *netko*, gdje je također nenaglašeni indefinit složen s aseverativnom partikulom (§ 2.), te bi *quidam* kao i *netko* značilo određeno, ali doista ili samo tobože nepoznato lice (njem. ‚ein gewisser', lat. također ‚certus quidam'); n. pr. Accurrit *quidam* notus mihi nomine tantum. Hor. Sat. I, 93. ‚dotrči netko poznat mi po imenu samo'.

12. Naglašeni indefinit čini kao u srpskohrvatskom tako i u latinskom koncesivnu protazu, kojoj je apodoza glagol zajedno s pojmom *jedan* ili s nenaglašenim indefinitom, a i bez njega. U prvom slučaju (kad je uz glagol pojam *jedan* ili nenagl. indef.) indefinit ima singularno, a u drugom (kad je apodoza glagol sam) universalno značenje. Kod singularnoga značenja onomu, koji go-

vori, nije stalo, s kojim se članom naglašenoga indefinita radnja glagolska vrši, samo da se s jednim vrši. Neke složenice nenaglašenoga indefinita to značenje i ističu: *qui-libet (quae-, quid-* i *quod-)* (stsl. *kъto ljubo*) ‚tko god', *qui-vis (quae-, quid-* i *quod-)* ‚tko ti drago', upravo ‚tko hoćeš' (grč. *ὅσος βούλῃ*), isp. § 3. i 17. Kod universalnoga značenja vrši se i onako radnja sa svakim članom indefinita pa se rečene složenice mogu upotrebljavati i u tom slučaju. Primjer: Una harum *quaevis* causa me ut faciam monet, vel tu vel quod verum est vel quod ipsi cupio Glycerio. Ter. Andr. 904—5. ‚jedan od tih uzroka, koji ti drago, potiče me da učinim' = jedan me uzrok potiče (apodoza), i ako *a*, i ako *b*, i ako *c* ... (protaza). I indefinit i disjunkcija koncesivni su i singularni. — Faciat *quidlubet*: sumat, consumat, perdat, decretum est pati. Ter. Heaut. 464—5. ‚neka čini štogod (svašta): neka uzima, troši, upropašćuje, odlučeno je trpjeti'. Indefinit i disjunkcija koncesivni su i universalni. Više primjera kod Kühnera-Stegmanna I, 649. i d.

Često se naglašeni indefinit udvaja, n. pr. *quis-quis, quid-quid (qualis-qualis, quot-quot, ut-ut* itd.). Svrha je udvajanju, da se universalno značenje indefinita istakne. Stoga se udvojeni oblici indefinita upotrebljavaju ponajviše u universalnom značenju; n. pr. Duodecim tabulae nocturnum furem *quoquo* modo, diurnum autem, si se telo defenderit, interfici impune voluerunt. Cic. Mil. 3, 8. ‚zakon 12 ploča naredio je, da se noćni tat makar kojim (svakakvim) načinom, a dnevni, ako se oružjem brani, bez kazne ubije'. Indefinit ima koncesivno universalno značenje. Više primjera kod Kühnera-Stegmanna II, 199.

U *quis-que (quae-, quid-* i *quod-)* složen je naglašeni indefinit s partikulom *-que* (grč. *τε*), koja je prvobitno bila koncesivna, a uz universalno značenje indefinita dobila kopulativno značenje. U primjeru: Suum *quisque* noscat ingenium. Cic. Off. 1, 114. ‚svoju ćud neka svatko poznaje' — *quisque* je prvobitno značilo: ‚makar tko', a budući da je to dobilo značenje ‚svatko', jer apodozu ne čini pojam *jedan*, nego glagol (= i ako *a*, i ako *b*, i ako *c* ... neka poznaje!), a *svatko* se uzelo u značenju ‚i ako *a*, i ako *b*, i ako *c* ...', dobila je i partikula *que*, koja se već kod članova indefinita mogla shvatiti kao kopulativna vežući ih, izrazito kopulativno značenje, pošto se pojam *ako* izgubio. O razvoju značenja partikule *que* grč. **τε* isp. moje Beiträge z. gr. Satzlehre str. 9. i prašku Slaviju VIII. str. 242.

Spomenut ću još neke osobite konstrukcije uz *quisque*. *Quisque* stoji rado uza superlativ i uz redne brojnike; n. pr. Optimum *quidque* rarissimum est. Cic. Fin. 2, 81. ‚sve (= baš) najbolje najrjeđe je'. — Nam in foro vix decumus *quisque* est, qui ipsus sese noverit. Plaut. Pseud. 973. ‚jer na trgu jedva je svaki deseti (takav), da sam sebe poznaje'. Riječju *quotus* = *quisque* pita se za redni broj; n. pr. *Quotus* enim *quisque* philosophorum invenitur, qui sit ita moratus? Cic. Tusc. 2, 11. ‚jer koji se po redu od filozofa nalazi, koji bi bio tako udešen?' Odgovor obično ili jest ili se misli negativan: ‚nijedan po redu' (ni deseti, ni stoti itd.). Ako se ima pozitivno odgovoriti brojem *jedan*, kaže se obično *unusquisque* ‚svaki jedan, svaki pojedini'. U tom obliku dolazi *quisque* često, ali obično u takovom značenju, kao da mu je pravo značenje samo potkrijepljeno; n. pr. Suo *unusquisque* studio maxime ducitur. Cic. Fin. 5, 5. ‚svakoga svoje nastojanje najviše privlači'. Često stoji *quisque* uz relativ; n. pr. Quam *quisque* norit artem, in hac se exerceat. Cic. Tusc. 1, 41. upravo: ‚koju tkogod vještinu razumije, njom neka se bavi'; poradi universalnoga značenja od *quisque* čini se, da je *quisque*, koje bi valjalo da stoji u glavnoj rečenici, prolepsom došlo u sporednu, tako da je smisao: ‚koju vještinu poznaje, njom neka se svatko bavi'.

Kao *quisque* analogno značenje ima i *uterque:* ‚koji god = svatko od dvojice' i *ubique* ‚gdjegod = svagdje?

I *qui-cumque* (*quae-, quod-*) dolazi obično u universalnom značenju. Riječ se sastoji od tri dijela. Drugi je dio naglašeni indefinit *cum* (*quum*) u temporalnom značenju ‚kad', koji ne dolazi sam kao indefinit, nego samo kao relativ postao od indefinita. Taj je indefinit složen sa *-que*, koje smo već našli kod pronomina *quis-que* kao koncesivnu pa kopulativnu partikulu, dakle — *cumque* znači ‚kadgod' (isp. Mihi *cumque* salve rite vocanti (Hor. Car. 1, 32, 15.): ‚kad te god pravo zovem'). Prvi je pak dio naše složenice naglašeni adjektivni indefinit *qui*, koji i sam znači ‚kòjî gŏd'. Dakle čitava složenica znači ‚kòjîgŏd kădgŏd', ali je drugi dio izgubio pravo svoje značenje te služi samo kao eksponenat značenju prvoga dijela kao i naša koncesivna partikula: drugi dio samo ističe prvomu dijelu universalno značenje. Primjer: Quae sanari poterunt, *quacumque* ratione sanabo. Cic. Catil. 2, 11. ‚što će se izliječiti moći, kojimgod načinom izliječit ću'.

13. Kao u *qui-cumque* tako je i u *quis-quam* (*quae-*, *quid-* i *quic-*) drugi dio složenice već naglašen indefinit: *quam* ‚kȁkogȍd' te *quisquam* znači ‚tkȍgȍd kȁkogȍd', a upotrebljava se poglavito u rečenicama negativnim ili s negativnim smislom pa u hipotetičkima kao srpskohrvatski *itko* (§ 4.). Razlika je samo u tomu, da se *itko* pored negacije glagola još napose negira (*nitko ne* —), a *quisquam* se ne negira napose osim oblikâ *nēquicquam* i *nēquāquam*, gdje ne znači ‚nē quidem'. Valja naime znati, da se latinski indefiniti, makar bili naglašeni, ne negiraju napose (kao srpskohrvatski), nego rečenična negacija vrijedi i za njih; tako u *nunquam*, *nusquam*, *nemo* (*nĕ hemo* = *homo*, gdje *homo* ima značenje naglašenoga indefinita *tko*, *nemo* ‚*nitko*'), *nullus*, *nihil* (*nĕ hilum* = *filum* ‚ni dlaka', gdje je opet *hilum* uzeto u značenju naglašenoga indefinita: *što*, *nihil* ‚ništa') itd., makar da su s negacijom *nĕ* univerbirani, ona pripada upravo glagolu (rečenici). A zašto dolazi *quisquam* poglavito u negativnim i u hipotetičkim rečenicama? Zato, što je u takovim rečenicama i za njih i postalo, što treba malo opširnije razložiti.

Uzmimo primjer: Moriar, si praeter te *quemquam* reliquum habeo, in quo possim imaginem antiquae et vernaculae festivitatis agnoscere. Cic. Fam. 9, 15. Ciceron u pismu prijatelju Papiriju Petu hoće da kaže, da mu osim njega nije ostao nitko, u kojem bi mogao prepoznati sliku staroga i domaćega veselja. A to čini tako, da najprije dopušta, da mu je tkogod kakogod ostao, pa onda u slučaju, ako je to, što dopušta, istina, želi umrijeti, čim izriče, da kako nije istina, da želi umrijeti, tako ni ono, što je dopustio, nije istina, dakle da mu osim njega doista nitko nije ostao. Tim načinom osobito odlučno poriče, da mu je osim Peta itko ostao. Najviše nas zanima značenje indefinita *quisquam*. Kao što je rečeno, on znači ‚tkȍgȍd kȁkogȍd'; ali značenje od *quam* (‚kȁkogȍd') u rečenoj konstrukciji prelazi u značenje ‚ipak', jer Ciceron u navedenom primjeru usprkos mišljenju, da mu nitko nije ostao, ipak dopušta, da mu je makar tko ostao; *quis* pak kao naglašeni indefinit i onako znači: ‚i ako *a*, i ako *b*, i ako *c* . . . jedan'. Po tom *quisquam* znači ‚ipak jedan' ili također ‚bar jedan', jer kod mišljenja, da nitko nije ostao, dopuštanje, da je ipak jedan ostao, znači, da se dopušta, da je bar jedan ostao. Poricanje realnosti toga dopuštanja glavnom rečenicom: *moriar* itd. iznosi značenje ‚nitko' t. j. ‚nijedan', jer srpskohrvatski bi isto što latinski *quisquam* značio indefinit *itko*,

ijedan, negirano *nitko*, *nijedan*; negirano *bar* jest *ni* (*i* = ‚bar', *ne i* = *ni*).

Uzmimo za primjer još jednu samostalnu negativnu rečenicu: Numquam *quicquam* facinus feci peius neque scelestius quam hodie. Plaut Men. 446. ‚nikada nijesam nikakav zločin učinio gori ni grješniji nego danas'. Ovdje nema hipotetičke rečenice, u kojoj bi parasit, koji to govori, nešto dopuštao pa poslije u glavnoj rečenici poricao, nego je rečenica samo jedna, u kojoj on nešto poriče; ali da on ono, što poriče, najprije dopušta t. j. drži, da bi se moglo tako misliti, dokazuje oblik indefinita, u kojem *-quam* znači ‚ipak' (‚bar'), što ima smisla samo u rečenici, u kojoj se kazuje ono, što je njegovu mišljenju protivno. Takovu rečenicu ima dakle on na umu, ona je upravo objekat njegove negacije, nju on negira. Njegove riječi znače dakle: Nego me *umquam quicquam* facinus fecisse peius quam hodie: ‚poričem, da sam igda ikakav zločin učinio gori nego danas'. Rečenična negacija univerbirana s *umquam* negira i *quicquam*.

Često dolazi *quisquam* uz komparativ i u pozitivnoj rečenici; n. pr. Ac videte, quanto taetrior hic tyrannus (Verres) Syracusanis fuerit quam *quisquam superiorum*. Cic. Verr. 4, 123. ‚pa gledajte, koliko je odurniji bio ovaj tiranin Sirakužanima nego ijedan od pređašnjih'. Ciceron hoće da kaže, da nijedan pređašnji tiranin nije bio Sirakužanima odurniji od Vera, ali izriče to tako te kaže, da je V. bio odurniji tiranin nego bar kòjîgôd od pređašnjih, a to znači, da bi se moglo misliti, da je bar koji tiranin, dakle bar onaj, koji je bio najodurniji, bio odurniji od V., ali i to poriče, V. je bio odurniji i od njega. Tako je prava misao govornikova izrečena energičnije nego bi bila u jednostavnom obliku: V. fuit taetrior tyrannus quam superiores, jer se ne kaže samo, da je V. bio odurniji tiranin od pređašnjih, nego i to, da je bio odurniji od najodurnijega, otkuda se samo po sebi razbira, da je bio odurniji od drugih. — Tako i: Tanta enim prosperitas Caesarem est consecuta, ut nihil ei non tribuerit fortuna, quod *cuiquam* ante detulerat. Nep. 25, 19, 3. ‚tolika je naime sreća Cezara stigla, da mu sudbina ništa nije ne pribavila, što je ikomu prije udijelila'. Cezaru je sreća pribavila sve, što je bar kòmugôd prije udijelila t. j. što je bar onomu udijelila, komu je najviše udijelila. Smisao: nikomu nije sreća pribavila prije više nego Cezaru. Latinskomu *quisquam* odgovara samo srpskohrvatsko *itko*.

Po onom, što je naglašeno, *quisquam* znači ‚ipak (bar) tkŏgŏd' (ili ‚itko'). Ali što se uz ‚tkogod' nalazi ‚ipak (bar)', daje indefinitu smisao, da se kao realan dopušta pa onda da se kao takav i on poriče: ako nijedan drugi bar onaj član indefinita, s kojim se radnja glagolska najlakše i najvjerojatnije vrši. Tako u navedenom primjeru iz Cic. Fam. 9, 15. Ciceron poriče, da mu je bar kakav, bar najneznatniji prijatelj ostao. U navedenom primjeru iz Plaut. Men. 446. parasit poriče, da je bar najmanji gori zločin učinio.

Što se *quisquam* tako podudara upotrebom sa srpskohrvatskim *itko*, tomu se čovjek može čuditi, jer bi po značenju sastavina prije očekivao, da će se s *itko* podudarati lat. *quisque*. Ali valja na um uzeti, da je *i* u *itko* ostalo koncesivna partikula, a *-que* u *quisque* da je od koncesivne postalo kopulativna partikula (§ 12.), a *quam* u *quisquam* da indefinitu ističe isto značenje kao *i* u *itko*.

U istom značenju kao quisquam upotrebljava se i *ullus*; samo je razlika u tom, da se *quisquam* obično tako upotrebljava, kao da je imenica, dakle bez imenice, a *ullus* tako, kao da je sam pridjev, dakle s imenicom. *Ullus* je deminutiv od *unus* (**oi̯nos*): *oi̯n(o)los* = *ullus* (isp. Brugmannov Grundriß² II, 1. str. 364.). Ali deminucija riječi *unus* ne umanjuje joj značenja, nego ga još pojačava (kao *parvulus, pauculus, aliquantulus, adolescentulus*). Po tom *ullus* ne znači ‚manje jedan', nego ‚više jedan' t. j. ‚jedan jedini'. A u tom značenju *ullus* je srodno sa *quisquam*; n. pr. Ita me audiatis, ut, si *quiquam* generi hominum, si *cuiquam* ordini probatus sit — si *cuiquam* denique *ulla* in re umquam temperaverit: ut vos quoque ei temperetis. Cic. Verr. II, 6, 17. ‚tako me slušajte, da ako mu je ikoji rod ljudski, ako je ikoji stalež povladio, — ako je ikoga napokon (bar) u jednoj jedinoj (= ikojoj) stvari igda poštedio, i vi njega poštedite. Ciceron misli: *nulla in re temperavit*, gdje je rečenična negacija *ně* univerbirana s *ulla*. Zanimljivo je u tom primjeru i društvo *quisquam* i *ullus*. — Negat (Caesar) se more et exemplo populi Romani posse iter *ulli* per provinciam dare. Cez. B. g. 1, 8, 3. ‚poriče, da može ikomu (= izjavi, da ne može nikomu) prolazak kroz pokrajinu dopustiti'. C. misli: non possum ulli iter dare — ili nulli possum iter dare.

Našli smo, da *quisquam* znači ‚ipak (bar) tkogod', a upotrebljava da se u takovim rečenicama, koje tko izriče s mišljenjem ili bar sa sumnjom, da ono, što se njima izriče, ne stoji. Naročito dolazi osim samostalnih rečenica u retorskim pitanjima, u izričajima čuda,

prijekora ili odbijanja, iza komparativa, u hipotetičkim rečenicama i u onima sa *dum, donec, quamdiu, quoad.*

R. je Methner u svojoj raspravi Über den Gebrauch von *aliquis* in negativen und *quisquam* in affirmativen Sätzen u Glotti (1912.), str. 280—293. indefinitu odredio značenje ‚uopće tko' (überhaupt einer) i ustvrdio, da *quisquam* dolazi obično u negativnim rečenicama, ali se nalazi i u rečenicama, koje nijesu negativne, ako onaj, koji govori, o istinitosti onoga, što sadržava rečenica s *quisquam,* hoće da naznači sumnju (Zweifel) ili se gradi, kao da sumnja (str. 293.). Značenje indefinitu *quisquam* odredio je pisac premalo oštro, a što kaže o njegovoj upotrebi, može se prihvatiti. Više primjera u Kühnera-Stegmanna I, 687.

Sa *quisquam* mora biti u značenju srodno i *quis-piam, quid-piam* (*quae-, quod-*), jer se s njim kadšto izmjenjuje. Ali *quispiam* se kadšto izmjenjuje i s *aliquis,* pa mora u značenju biti srodno i s njim, tim prije, što se *quispiam* ponajviše upotrebljava u istom značenju kao i *aliquis.* Po tom se sa *quispiam* moralo dogoditi ono, što smo u § 5. vidjeli da se dogodilo sa *tkogod,* t. j. da je naglašeni indefinit prešao među nenaglašene. A takovo mišljenje dopušta i sama složenica *quispiam,* u kojoj se nalaze tri elementa: *quis* + *pe* + *iam.* Partikuli *pe,* koju nalazimo i u *quippe,* teško je odrediti značenje, a treći je elemenat očito adverb *iam* ‚već', koji se uz naglašeni indefinit u postpoziciji može shvatiti kao koncesivna partikula (isp. njem. *obschon, wennschon* pa Paula D. W. s. v. *schon*). Po tom *quispiam* može značiti upravo ‚tko već', a to može biti toliko kao ‚makar tko, tkogod, itko'. U tom se značenju quispiam izmjenjuje s *quisquam.* A onda se istim putem kao srpskohrvatsko *tkogod* (§ 5.) stalo upotrebljavati u značenju nenaglašenoga indefinita, u kojem se moglo izmjenjivati s *aliquis.* Evo par primjera: Igitur ne suspicari quidem possumus *quemquam* horum ab amico *quippiam* contendisse, quod contra fidem, contra ius iurandum, contra rem publicam esset. Cic. Lael. 39. ‚Tako ni sumnjati ne možemo, da je itko od ovih prijatelja štogod zahtijevao, što bi protiv vjere, protiv zakletve, protiv države bilo'. — Neque enim si de rusticis rebus agricola *quispiam,* aut etiam medicus de morbis, aut de pingendo pictor *aliquis* diserte dixerit aut scripserit, idcirco illius artis putanda sit eloquentia. Cic. De or. II, 38. ‚Jer ako bi o poljodjelstvu poljodjelac kòjīgod ili također liječnik o bolestima ili o slikanju slikar koji rječito što rekao ili napisao, ne

bi zato valjalo to držati za rječitost te vještine'. — Forsitan *quispiam* (= aliquis) dixerit. Cic. Off. III, 29. ‚Možda bi tkogod rekao'. Više primjera u Kühnera-Stegmanna I, 642.

14. Kao u srpskohrvatskom tako je u latinskom jeziku od naglašenoga indefinita postao i relativ. Kao relativ dolazi naglašeni indefinit najobičnije u adjektivnim oblicima *qui, quae, quod*; u starom pa opet u potonjem jeziku dolaze kao relativni i supstantivni oblici *quis, quid*. Od složenih oblika indefinita dolaze u relativnoj službi *quisqus, quicumque*, u starom i u potonjem jeziku i *quisque* — sva tri kod universalne apodoze. Da spomenem još *uter*. Vrste se relativnih rečenica u latinskom jeziku razlikuju one iste kao u srpskohrvatskom (§ 9.): ima paratetičkih i koncesivno-hipotetičkih, a ove posljednje mogu opet biti singularne i universalne. Relativom je naglašeni indefinit u latinskom jeziku postao upravo u koncesivno-hipotetičkim rečenicama pa odavle prešao i u paratetičke (kao i u srpskohrvatskom). Kako se to dogodilo, pokazano je za srpskohrvatski jezik u § 9., pa ne bi trebalo taj proces za latinski jezik napose razlagati.

Dodati valja, da u paratetičkim relativnim rečenicama dolazi isti način, koji bi u njima dolazio, da su samostalne, obično indikativ, a u koncesivno-hipotetičkima oni, koji dolaze u prostim (konjunkcionalnim) koncesivnim i hipotetičkim. U paratetičkima dolazi konjunktiv, ako sadržavaju namjeru, posljedak, uzrok, dopuštanje ili želju (*qui = ut is, cum is* itd.).

Evo poredbe radi nekoliko primjera svakakvih relativnih rečenica: Aurea prima sata est aetas, *quae* vindice nullo sponte sua sine lege fidem rectumque colebat. Ov. Met. 1, 89—90. ‚zlatan je vijek najprije postao, koji je bez ikakva suca sam sobom bez zakona vjeru i pravo njegovao' (paratetička relativna rečenica). — Dedi ei meam gnatam, *quicum aetatem exigat*. Plaut. Trin. 15. ‚dao sam mu svoju kćer, s kojom da vijek provodi' (paratetička finalna relativna rečenica). — Ubi demisi rete atque hamum, *quicquid* haesit, extraho. Plaut. Rud. 98. ‚kako spustih mrežu i udicu, što je god prionulo, izvučem'. — Hostem qui feriet, mihi erit Karthaginiensis, *quisquis* erit. Enn. A. 280. (cit. Cic. Balb. 51.) ‚koji će neprijatelja pogoditi, (svatko) će mi biti Kartažanin, tko će god biti' (koncesivna universalna relat. rečenica). — *Quemcumque* hic intus videro, ... eum ego optruncabo extempulo. Plaut. Mil. 460. ‚koga-

god ovdje unutra opazim, posjeći ću ga odmah' (koncesivna singularna relativna rečenica). — Is, *qui* non defendit niuriam neque propulsat, cum potest, iniuste facit. Cic. Off. 3, 18, 74. ‚onaj, koji ne odbija nepravde niti odvraća, kad može, čini nepravo' (hipotetička relativna rečenica realnoga oblika). — Deum *qui* non summum putet, aut stultum aut rerum esse imperitum existimem. Cec. Stat. 259. ‚koji ne bi boga za najvišega držao, (njega) bih za luda ili za nevješta smatrao' (hipotetička relativna rečenica potencijalnoga oblika). — *Qui* emisset, eius essetne ea pecunia? Plaut. Trin. 178. ‚tko bi bio kupio, ne bi li njegov bio onaj novac?' (hipotetička relativna rečenica irealnoga oblika). Isp. Kühnera-Stegmanna II, 279. i d., 197. i d.

15. Kao u jeziku srpskohrvatskom, tako i u latinskom naglašeni indefinit postaje interogativ, i to istim načinom. Od oblikâ indefinita upotrebljavaju se u pitanjima latinski samo prosti (*quis, quid*; *qui, quae, quod*) ili oblici složeni upravo za pitanje (n. pr. *quisnam?* ‚ta tko? tko li?'). Po onom, što je za srpskohrvatska pitanja rečeno (§ 10.), dosta će biti, ako ovdje navedem par primjera; najprije za indirektno pronominalno pitanje: Nam quotiens foras ire volo, me retines, revocas, rogitas: *quo* ego eam, *quam* rem agam, *quid* negoti geram, *quid* petam, *quid* feram, *quid* foris egerim. Plaut. Men. 114—116. ‚jer kadgod hoću da idem napolje, zadržavaš me, pozivaš, ispituješ, kamo idem, što radim, kakovim se poslom bavim, što tražim, što nosim, što sam napolju radio' (ispituješ me = tražiš, da ti kažem, kamo god idem = ako idem na mjesto *a*, da idem na mjesto *a*; ako idem na mjesto *b*, da idem na mjesto *b*; ako idem na mjesto *c*, da idem na mjesto *c* . . .; glagoli dolaze u konjunktiv, jer je pitanje indirektno. Za direktno je pitanje i primjer: Quae te mala crux agitat? *quid* tibi mecum est commerci, senex? *quid* me adflictas? *quid* me raptas? *qua* me *causa* verberas? Plaut. Aul. 631-2. ‚koji te jadi muče? kakav imaš sa mnom posao, starče? što me mučiš? što me povlačiš? zašto me biješ? (direktno pitanje, jer se obavijest ne traži osobitim glagolom, nego samim upitnim tonom). Više primjera u Kühnera-Stegmanna II. str. 494. i d.

*

16. Isti indefinit, koji smo našli u srpskohrvatskom i u latinskom jeziku, dolazi i u grčkom u različnim oblicima korijena, i to *πο-* (*qᵘo*, n. pr. *ποτε*), *τι-* (**qᵘi*, n. pr. *τις*), *τε-* (**qᵘe*, n. pr. gen. *τεο*).* Svima oblicima rečenoga indefinita zajednička je dvojaka akcentuacija; ortotonirani (naglašeni) su u pitanju (kao pronomina interrogativa), a enklitički kao indefinita. Ali među enklitičkim oblicima ima i takovih, koji su negda morali biti naglašeni, jer imaju isto značenje i u istoj prilici kao srpskohrvatski i latinski naglašeni (n. pr. u svezi s relativnim pronomenom, kao *ὅς- τις*); isp. moje Beiträge zur griech. Satzlehre § 27. Zato se nazivi »ortotoniran« i »enklitičan« ne podudaraju s nazivima »naglašen« i »nenaglašen« u onom značenju, u kojem smo se njima ovdje dosad služili. Ni one razlike, koju smo našli u srpskohrvatskom jeziku između *tko* i *netko* i u latinskom između *quis* i *quidam*, grčki jezik ne poznaje. Za jedno i drugo služi isto enkl. *τις*, ali mu je značenje raznolično kao u *tko* i *netko;* n. pr. *ἦλθέ τίς* ‚dođe netko', *ἐλθέτω τις* ‚neka dođe tko'. Znatno je to, da je indefinit, koji je negda morao biti naglašen, u prostoj indefinitnoj rečenici dobio onaki oblik, kaki ima kao pronomen relativum u koncesivno-hipotetičkoj relativnoj rečenici; n. pr. *ἔστιν ἄρα δικαίου ἀνδρὸς βλάπτειν καὶ ὁντινοῦν ἀνθρώπων;* Plat. Civ. 335, b. ‚je li dakle običaj pravedna čovjeka škoditi makar komu od ljudi?' Da bi se to razumjelo, valja nam odmah ogledati oblik koncesivno-hipotetičkih relativnih rečenica u grčkom jeziku.

Grčke koncesivno-hipotetičke relativne rečenice nijesu postale onako, kako je u § 9. za srpskohrvatske i u § 14. za latinske pokazano, nego je (kao u staroindskom) oblik paratetičkih relativnih rečenica prešao i na koncesivno-hipotetičke te je pronomen od osnove **ǫo*, koji je od anaforičkoga postao relativnim za paratetičke relativne rečenice, unišao i u koncesivno-hipotetičke; tako pronomen relativum za jedne i druge rečenice glasi grč. *ὅς, ἥ, ὅ* (stind. *yas, yā, yad*); isp. staroslovensko *i-že, ja-že, je-že,* n. pr. *ὅς κε θεοῖς ἐπιπείθηται, μάλα τ' ἔκλυον αὐτοῦ. A* 218. ‚tko se bogovima pokorava, rado

* U grčkom jeziku ima i drugi indefinit od korijena **sem-* ‚jedan' (isp. *εἷς, μία, ἕν* ‚jedan', lat. *semel* ‚jedan put', *simplex* ‚jednostruk'); *ἁμός* dor. *‚τις', οὐδαμοί ‚οὐδένες', ἁμόθεν* ‚od nikud', *οὐδαμοῦ* ‚nigdje', *οὐδαμῶς* ‚nikako', *ἁμωγέπως* ‚kakogod' itd. Ali taj oblik indefinita nije razvio drugo značenje (relat. i interog.) kao onaj od korijena *qᵘo*. Isp. Hirta Griech. Laut. u. Formenlehre 435², Kühnera-Blassa I, 624. i moje Beiträge str. 56.

ga usliše'.* Ali se u koncesivno-hipotetičkoj relativnoj rečenici jednostavnom relativu kao i u staroindskom rano stao dodavati indefinit od osnove *qᵘo — koji je negda morao biti naglašen ὅς — τις (stind. *yah kas*). Pita se, što tako složeni relativ upravo znači i čemu se golomu relativu dodaje naglašeni indefinit. Ja držim, da je indefinit prema relativu s njegovim glagolom dobio službu protaze prema apodozi te složeni oblik upravo znači: ‚koji, i ako *a, b, c . . .*' t. j. relativ zahvaća radnju glagolsku jednako, bio on *a, b, c . . .*, a to je toliko, kao da radnju zahvaća i ako *a, b, c . . .* Ovo pak znači srpskohrvatski i latinski koncesivno-hipotetički relativ srhrv. *koji (tko)* lat. *qui (quis)*. Dakle je ὅστις značenjem jednako koncesivno-hipotetičkom relativu srhrv. *koji* lat. *qui*. Naglašeni se indefinit τις dodaje relativu ὅς zato, da mu se bolje označi i istakne koncesivno-hipotetičko značenje, koje je koncesivno-hipotetičko ὅς moralo već otprije imati, jer premda potječe iz paratetičkih relativnih rečenica, ipak je poradi toga, što se nalaziło i u koncesivno-hipotetičkoj rečenici, moralo dobiti značenje, koje relativ u takovoj rečenici valja da ima. Konačni rezultat procesa isti je u grčkom kao i u srpskohrvatskom i u latinskom jeziku. Poslije se (već kod Homera) ὅς ὅστις pomiješalo te se jedno i drugo upotrebljava i u paratetičkim i u koncesivno-hipotetičkim rečenicama. Pored ὅστις, gdje se obadva dijela flektiraju, postalo je ὅττις, gdje se samo drugi dio flektira, jamačno tako, da se τις dodalo općenomu relativu (za sve rodove i brojeve, kao srpskohrvatsko *što*), koje je, čini se, upravo srednji rod od ὅς: ὁδ, te je ὅδ-τις dalo ὅττις (Hom.) pa ὅτις, tako

---

Kao anaforički pronomen od osnove *io*, tako može i grčki demonstrativni pronomen ὁ, ἡ, **τό** dobiti značenje relativnoga pronomena, i to preko anaforičkoga. Da je i on to postao najprije u paratetičkim rečenicama pa iz njih prešao i u koncesivno-hipotetičke, vidi se otuda, što kod Homera dolazi u paratetičkim već često, a u koncesivno-hipotetičkima samo na par mjesta, ali kod Herodota dolazi već i u ovima češće. Poslije prelazi upotreba pronomena ὁ, ἡ, τό u relat. značenju i u atički govor, poglavito u tragediju, a dopire tako u novogrčki jezik. Evo par primjera: ὃς (*Κάλχας*) *νήεσσ' ἡγήσατ' Ἀχαιῶν Ἴλιον εἴσω ἦν διὰ μαντοσύνην, τήν οἱ πόρε Φοῖβος Ἀπόλλων. A* 72. ‚koji je brodove ahejske doveo k Iliju poradi svoga vračanja, koja mu je dao F. A.' (paratet.). — *Τὰ μὲν πολίων ἐξεπράθομεν, τὰ δέδασται. A* 125. ‚što smo god iz gradova zaplijenili, to je podijeljeno' (hipotet.). — *Τὸν δὲ οἶδα αὐτὸς πρῶτον ὑπάρξαντα ἀδίκων ἔργων ἐς τοὺς Ἕλληνας, τοῦτον σημήνας προβήσομαι ἐς τὸ πρόσω τοῦ λόγου.* Herod. 1, 5. ‚a koga znam sam, da je prvi počeo nepravdu činiti Helenima, njega spomenuvši poći ću dalje u svom pripovijedanju (hipot.). Isp. Kühnera-Gertha I, 587. i d. i Brugmanna-Thumba § 652. — Kao grč. ὁ, ἡ, τό tako je i njemački demonstrativ *der, die, das* razvio relativno značenje najprije u paratetičnim rečenicama, a onda i u koncesivno-hipotetičkim rečenicama; n. pr. Ich singe wie der Vogel singt, *der* in den Zweigen wohnt (paratet.). Goethe. — Ach! *der* mich liebt und kennt, ist in der Weite (hipotet.). ib. Isp. Paula D. Gr. IV. str. 189. i d.

i *ὅδ-πως — ὅππως* (Hom.) — *ὅπως* itd. Što je inače za *ὅστις* naprijed rečeno, to vrijedi i za *ὅτις* (i ovo se pomiješalo sa *ὅς*).

Relativu *ὅστις (ὅτις)* dodaju se, osobito u koncesivnom značenju, partikule *δή(ποτε), οὖν, δήποτ' οὖν,* a kadšto se i pred relativ meće *καί*. One imaju zadaću, da kao aseverativno-koncesivne partikule drugomu dijelu složenice, kojemu upravo pripadaju, pa po njemu i čitavomu relativu koncesivno značenje ističu (kao i srpskohrvatske i latinske analogne partikule isp. § 3. i 12.).

Vidjeli smo, kako su koncesivno-hipotetičke relativne rečenice u grčkom jeziku postale drugim načinom nego u srpskohrvatskom. Ali ima dijalektičkih primjera i za isti način kao u srpskohrvatskom, t. j. relativ je postao direktno od indefinita osobito u koncesivnom značenju; n. pr. tes. *φυλὰς ἑλομένοις ἑκάστου ποίας κε βέλλωιτει (= οἵας ἂν βούληται)*. Solmsen Inscr. Gr. 3. str. 18. ‚izabravši file, svatko, koje hoće'. Ima primjera i u atičkoj literaturi; n. pr. *τάλαινά σ' ἡ τεκοῦσα, τίς ποτ' ἦν ἄρα*. Eur. Ion. 324. Obično se ova pojava tumači tako, da je poradi srodnosti relativnih i indirektnih upitnih rečenica naglašeni indefinit iz upitnih prodr'o i u relativne. Kühner-Gerth II, 517. i d., Stahl 539, 3. i d. Ja bih rekao, da je naglašeni indefinit, koji se bez sumnje u jeziku nalazio, što dokazuje n. pr. *τις* kao dodatak relativu *ὅς*, kao takav bez posredovanja pitanja mogao primiti i relativnu funkciju kao u srpskohrvatskom i latinskom (§ 14.), makar samo u nekim dijalektima.

Relativnih rečenica ima i u grčkom jeziku svih onih vrsta, što smo ih našli u srpskohrvatskom i u latinskom i uz iste uvjete (§ 9. i 14.) i pored koncesivno-hipotetičkih stoje paratetičke, pored singularnih universalne. Oblici glagolski dolaze i u grčkim koncesivnim i hipotetičkim relativnim rečenicama isto kao u prostim koncesivnim i hipotetičkim rečenicama s *εἰ*, što se lako razumije, ako se uzme na um, da je i relativ *ὅστις = εἴτε α, β, γ* ... Evo par primjera: *κλῦθί μευ, ἀργυρότοξ', ὃς Χρύσην ἀμφιβέβηκας. A* 37. ‚čuj me, srebrnoluki, koji Hrisu zaštićuješ' (paratetička relativna rečenica). — *ἐκ μέν τοι ἐρέω, ἥτις σύ πέρ ἐσσι θεάων. ὃ* 376. ‚kazat ću ti, makar koja si god od božica' (koncesivna singularna relativna rečenica). — *αἰδοῖος μέν τ' ἐστὶ καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσιν ἀνδρῶν ὅστις ἵκηται ἀλώμενος. ε* 447/8. ‚poštuju i besmrtni bozi (svakoga) čovjeka, koji dođe bludeći' (koncesivna universalna relativna rečenica). — *ἀλλ' ἄγε, σῇ τάδε μητρὶ παρεζόμενος κατάλεξον, γήμασθ' ὅστις ἄριστος ἀνὴρ καὶ πλεῖστα πόρηται. υ* 334/5.

‚ded, uza svoju mater sjedeći ovo joj kaži, neka se uda (za onoga), koji je najbolji čovjek i najviše joj dade' (hipotetička singularna relativna rečenica).

17. Pošto smo ogledali postanje i značenje relativnih rečenica, vratimo se k prostim rečenicama s naglašenim indefinitom, u kojima indefinit ima oblik koncesivno-hipotetičkoga relativa. Uzmimo primjer: *εἰ δέ γε παρηνέχθημέν τι τότε, νῦν ὁστισοῦν ἐπαναλαβὼν ὀρθότερον εἰπάτω.* Plat. Fileb. 60, d. ‚ako pogriješismo što tada, sada neka tkogŏd ispravivši pravije kaže'. Ako bi u rečenici mjesto relativa bio prosti naglašeni indefinit, glasila bi: *νῦν τις εἰπάτω* ‚sada neka tkogod kaže'. Ta bi se rečenica prema onomu, što je za analogne srpskohrvatske u § 3. i za latinske u § 12. rečeno, raspadala na protazu *(τις)* i apodozu *(εἰπάτω)* u vezi s pojmom *εἷς* ‚jedan' (‚jedan = tkogod neka kaže'). Rečenica držim da je takova, da je apodoza svima članovima indefinita zajednička; dakle je indefinit koncesivan. A budući da apodozu čini glagol u vezi s pojmom *jedan,* koncesivni indefinit ima singularan smisao. I disjunkcija, koja bi mogla zamijeniti indefinit, bila bi koncesivna singularna *(εἴτε α, εἴτε β, εἴτε γ ... εἷς εἰπάτω).* Takova rečenica prikazuje već primitivnu koncesivnu relativnu periodu. Stoga je razumljivo, da je indefinitna protaza doista i prihvatila oblik relativne protaze te rečenica glasi: *ὅστις οὖν, εἰπάτω* ‚tkogod, neka kaže'. Evo zato u prostoj indefinitnoj rečenici naglašeni indefinit dobiva oblik relativa.

Takomu indefinitnomu relativu dodaju se iste partikule kao i rečeničnomu. A osim toga prostom se relativu mjesto naglašenoga indefinita dodaje glagol *βούλεσθαι* (‚htjeti', obično u 2. l.) u smislu onih srpskohrvatskih partikula, koje pokazuju, da članovi naglašenoga indefinita stoje do nečije volje *(-god, -mu drago;* isp. § 3.); n. pr. *ἀλλὰ μέντοι πολλοῦ γε δεῖ, μή ποτέ τις τῶν νῦν ἔργα τοιαῦτα ἐργάσηται, οἷα τούτων ὃς βούλει εἴργασται.* Plat. Gorg. 547, b. ‚ali mnogo nedostaje, da bi tko od sadašnjih takova djela učinio, kakva je od ovih tko hoćeš (= tko mu drago) učinio'; isp. i lat. *quivis, quilibet* § 12. (ovdje) v. Stahla o. c. str. 538, 3. i moje Beiträge zur griech. Satzlehre str. 58.

I tih prostih rečenica s relativom mjesto naglašenoga indefinita ima svih onih vrsta kao i pravih koncesivno-hipotetičkih (isp. § 8.) i koncesivnih i hipotetičkih, a koncesivnih opet singularnih i univerzalnih. Evo nekoliko primjera: *καὶ ὅσοι τυραννεῖν ἐπιχειρήσαντες οἱ μὲν αὐτῶν καὶ ταχὺ πάμπαν κατελύθησαν, οἱ δὲ, κἂν ὁπο-*

σονοῦν χρόνον ἄρχοντες διαγένωνται, θαυμάζονται ὡς σοφοί τε καὶ εὐτυχεῖς ἄνδρες γεγενημένοι. Ksen. Kir. I, 1. ‚koji su posegli za tiranskom vlašću, jedni od njih biše veoma brzo oboreni, a drugima se, i ako su makar koliko vremena ostali na vladi, ljudi dive, kao da su bili mudri i sretni'. Izričaj *ὁποσονοῦν χρόνον* koncesivan je, jer se misli: i ako vrijeme *a*, i ako vrijeme *b*, i ako vrijeme *c* . . ., jedno su vrijeme ostali na vladi. Budući da apodozu čini glagol u vezi s pojmom *jedan*, koncesija je singularna. Za universalnu koncesiju neka posluži primjer: *ἢ οὐ δοκεῖ κακὸς εἶναι ἐπιμελητὴς ὁστισοῦν ὁτουοῦν ζώου, ὃς ἂν παραλαβὼν ἡμερώτερα ἀποδείξῃ ἀγριώτερα ἢ παρέλαβε;* Plat. Gorg. 516, b. ‚ne čini li ti se, da je rđav staratelj kojigod (= svaki) kojegod (= svake) životinje, koji primivši ih (životinje) pitomije učini ih divljije nego ih je primio?' Singularno koncesivan je izričaj u ovom primjeru: *ἐξαπίνης γὰρ ἀνέλαμψεν οἰκία τῶν ἐν δεξιᾷ ὅτου δὴ ἀνάψαντος.* Ksen. An. V, 2, 24. ‚jer iznenada planu kuća od onih s desna, pošto ju je tkogod zapalio'. Zanimljiv je ovaj primjer, u kojem se uz indefinit prislanja relativna rečenica (jedno i drugo u koncesivnom singularnom smislu): *πόλιν δέ μοι ἥντινα νεῖμον, ἥντινα λῇς.* Kalim. himn. Art. 18—19. ‚grad mi kojigod (mj. kojigod hoćeš), odredi', isp. J. Wackernagela Vorlesungen II. 116. Više primjera kod Kühnera-Gertha II, 411. i u mojem spisu Beiträge itd. str. 47. i d.

18. Za značenje i upotrebu naglašenoga indefinita u grčkim pitanjima vrijedi sve ono, što je naprijed u § 10. za srpskohrvatska, a u § 15. za latinska pronominalna pitanja rečeno. U njima se upotrebljavaju ortotonirani oblici indefinitnoga pronomena, koji se u toj službi zovu pronomina interrogativa *(τίς, πότε, πῶς* itd.). Osim toga su poradi srodnosti pronominalnih pitanja s koncesivno-hipotetičkim relativnim rečenicama i oblici ovih prodrli u pitanja, ali samo složeni oblici *(ὅστις, ὁπότε, ὅπως* itd.*)* i samo u indirektna pitanja i napokon samo oblici bez aseverativno-koncesivnih partikula. Inače je razlika između indirektnih pitanja i koncesivno-hipotetičkik relativnih rečenica kao i razlika između direktnih i indirektnih pitanja ista kao u srpskohrvatskom i u latinskom jeziku. Primjeri: *Πολλάκις ἐθαύμασα τίσι ποτε λόγοις Ἀθηναίους ἔπεισαν οἱ γραψάμενοι Σωκράτην ὡς ἄξιος εἴη θανάτου τῇ πόλει.* Ksen. Mem. I, 1. ‚često sam se začudio, kojim su razlozima Atenjane uvjerili tužitelji Sokratovi, da je zaslužio smrt od grada' (indirektno

pitanje s interogativnim pronomenom). — *οὔκ ἄρα πάνυ ἡμὶν οὕτω φροντιστέον, τί ἐροῦσιν οἱ πολλοὶ ἡμᾶς, ἀλλ' ὅ τι ὁ ἐπαΐων περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων.* Plat. Krit. 48, a. ‚nipošto meni dakle ne valja za to mariti, što će kazati svjetina o nama, nego što onaj, koji se razumije u ono, što je pravedno i nepravedno' (indirektno pitanje s interogativnim i relativnim pronomenom). — *πῶς ἔτλης, ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν ἐλθέμεν οἶος; Ω* 519. ‚kako si se usudio k brodovima ah. doći sâm?' Više primjera u Kühnera-Gertha II, 516. i d. i u mom spisu Beiträge itd. str. 72. i d.

PREGLED SADRŽAJA

§ 1. Uvod, str. 1. — Srpskohrvatski indefiniti. 2. *tko* i *netko*, str. 1. — 3. Naglašeni indefinit (koncesivno-hipotetički), str. 2. — 4. *itko*, str. 7. — 5. *gdjëgod*, str. 8. — 6. Singularni i universalni indefinit, str. 9. — 7. Negacija indefinita, str. 11. — 8. Složeni oblici indefinita, str. 13. — 9. Relativ, str. 14. — 10. Pitanja, str. 19. — Latinski indefinit. 11. Nenaglašeni indefinit, str. 20. — 12. Naglašeni indefinit, str. 22. — 13. *quisquam, ullus*, str. 25. — 14. Relativ, str. 29. — 15. Pitanja, str. 30. — Grčki indefinit. 16. Relativ, str. 31. — 17. Naglašeni indefinit, str. 34. — 18. Pitanja, str. 35.

Problem „bosanske crkve" u našoj historiografiji od Petranovića do Glušca

(Prilog rješenju t. zv. bogumilskog pitanja)

Napisao
Jaroslav Šidak

Primljeno u sjednici historičko-filologičkog razreda Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti 29. listopada 1934.

Poslije dužeg zastoja Gluščeva rasprava, objavljena god. 1925, opet je stavila problem sredovječne »bosanske crkve« u središte interesa naše historijske nauke. Ali, ma da su njeni najistaknutiji pretstavnici konstatirali, da Gluščeva rasprava zavređuje da se najozbiljnije uzme u obzir, ona je do danas ostala neocijenjena i kritički neispitana.

Potaknut ovom okolnošću, pokušao sam da u ovome prilogu ocijenim Gluščev rad, s naročitim obzirom na razvitak problema »bosanske crkve« u našoj historiografiji, i da njegovu koncepciju o »bosanskoj crkvi« kao jednoj pravoslavnoj crkvi podvrgnem kritici na osnovu čitave izvorne građe, koja je do danas objavljena.

Da taj zadatak što potpunije izvršim, morao sam osvijetliti kritički i sve pređašnje pokušaje da se riješi problem »bosanske crkve«. Najveću pažnju morao sam, dakako, da obratim koncepciji Račkoga, ne samo radi toga, jer ona uz Gluščevu koncepciju sve do danas pretstavlja, tako reći, ona dva suprotna pola, među kojima se već više od šezdeset godina kreće problem »bosanske crkve« u našoj nauci, nego još i stoga, što je Gluščeva rasprava, kao i njegova koncepcija, upravo iznikla na kritici Račkoga.

Praznine u raspravi Glušca izazvale su potrebu, da se koncepcija Račkoga podvrgne kritici i u onim dijelovima, koje je Glušac na neki način mimoišao, a koji mogu da posluže kao

protivudokaz njegovoj vlastitoj koncepciji. A u kritici ove koncepcije morala se ispitati i ocijeniti sva ona građa, koju Rački još nije mogao poznavati, a koju je Glušac, iako se njome mogao poslužiti, ostavio potpuno nezapaženom, ili je nije dosta temeljito proučio. Na taj su način nastala u toku rada neka zasebna poglavlja u prikazu koncepcije Račkoga i Glušca, u kojima sam nastojao da samostalno, kroz svestranu analizu i interpretaciju izvorne građe, pristupim problemu »bosanske crkve«.

Ovaj prilog, osim toga, ne ograničava se na to, da naprosto reproducira razna mišljenja o tome problemu. Ako su ovdje prikazana još i mišljenja Petranovića, Ruvarca, Truhelke, Milobara, Jirečeka, Prohaske, Blagojeva i Ćorovića, to je učinjeno prije svega zato, da se ona kritički ocijene, a onda i zato, da se pokaže, kako je naša nauka, upoznajući poslije Račkoga sve više nove izvorne građe, malo pomalo počela napuštati jednu za drugom od tvrdnja Račkoga.

Ovaj prilog nije zamišljen kao samostalan rad. On pretstavlja tek prvi dio opsežnijeg djela o vjerskim odnosima u sredovječnoj Bosni, koje u drugome dijelu sadržava historijski prikaz vjerskih odnosa u Bosni i susjednim oblastima od XII—XVI vijeka, a u trećemu dijelu nastoji da odredi položaj i ulogu crkve u socijalnom i političkom životu sredovječne Bosne s jedne strane, a u tadašnjem kršćanstvu s druge. U tom trećem, završnom, dijelu sakupljeni su rezultati dobiveni u ranijim dijelovima i preduzet je, napokon, pokušaj, da se problem »bosanske crkve« riješi u sasvim drugačijem pravcu, nego je dosad pokušavano.

I. Koncepcija Božidara Petranovića

Snažan utjecaj djela Franje Račkoga o »Bogomilima i Patarenima« u našoj je historiografiji posve potisnuo sjećanje i onemogućio pravilnu ocjenu jednog ranijeg pokušaja, da se riješi problem »bosanske crkve«. A taj pokušaj nije ozbiljnošću svoga rada nimalo zaostajao za djelom Račkoga, već mu je, štoviše, po svojoj naučnoj metodi bio pravim prethodnikom.

To je rasprava B. Petranovića »Bogomili. Crkva bosanska i krstjani« (Zadar 1867), napisana povodom natječaja Srpskog učenog društva, kome, na taj način, pripada zasluga, da je našu nauku neposredno zainteresirao za problem »bosanske crkve«. Dvije godine

poslije izlaska Petranovićeve rasprave počeo je štampati svoje djelo Rački, i Radonić nije bez razloga primijetio, da je on »mnogo hitao sa publikacijom«, ne dočekavši da prouči sve rukopise, koji su mu već tada bili poznati (uvod 2 izd. »Bogomila i Patarena«, XXII). Otklonivši u svojoj kritici (Rad 1) koncepciju Petranovića, Rački se očevidno žurio da je potpuno pobije u opširnijem djelu, za koje se već i onako duži niz godina pripravljao.

Petranovićeva rasprava prva je monografija u našoj nauci posvećena problemu »bosanske crkve«. O tome problemu, doduše, pisalo se i prije nje. Farlati je čak neobičnim trudom sabrao sve, što je do kraja XVIII vijeka historijska građa sadržavala o vjerskim odnosima u sredovječnoj Bosni. Ali tek Petranović je, kao prvi od naših naučenjaka, upotrebio za svoju raspravu ne samo latinske spise nego i onu građu pisanu našim jezikom, koju su nedugo prije izlaska njegove rasprave objelodanili Miklošić i Pucić u svojim zbirkama slavenskih listina. Osim toga je prvi put upotrebio i rukopis prezvitera Kozme, dok mu je Hvalov rukopis bio poznat samo iz Kukuljevićeva opisa, a koristio se i nekim rukopisnim kronikama dubrovačkim, kao na pr. Restijem.

Ovo je, uglavnom, ona ista izvorna građa, na osnovu koje je i Rački izgradio svoju koncepciju; samo je on raspolagao većim brojem latinskih izvora, boljim poznavanjem protivuheretičke literature i točnom analizom Hvalova rukopisa. Nijedan od njih nije još mogao poznavati one spise, u kojima srpska pravoslavna crkva osuđuje pretstavnike »bosanske crkve«, niti testamenat gosta Radina i natpisnu građu sa stećaka, koji su tada još ležali neopaženi u zabitnim bosanskim krajevima.

Ne može se poreći, da je Petranović pristupao svojim izvorima s mnogo opreza i kritike; on se, bez sumnje, nalazi na visini nauke svoga vremena, ali unatoč tome, ili baš zato, njegov trud nije mogao da ostane pošteđen od novih tekovina 60-godišnjeg naučnog rada. Mnoge od njegovih tvrdnja, pa i čitave konstrukcije, naročito one, koje se odnose na političku i crkvenu historiju, ne mogu se više danas održati.

Jezgra, međutim, njegove rasprave, ona poglavlja, koja se izravno bave pojavom »bosanske crkve«, zavređuju još uvijek, da im se obrati puna pažnja i da se pri svakom nastojanju za rješenjem »bogumilskog pitanja« uzmu najozbiljnije u obzir.

Uobičajilo se, a tome je mnogo pridonio sam Rački, da se koncepcija Petranovića suprotstavlja kao potpuna opreka koncepciji Račkoga. Prikaz Petranovićeve rasprave pokazat će naprotiv, da je idejna podloga, kao i polazna točka, kod obiju koncepcija zajednička.

Petranović, prije svega, ne stavlja nikad u sumnju vjerodostojnost latinskih izvora; on zajedno s njima vidi u »bosanskim hereticima« pristaše one dualističke hereze, kojoj su pripadali i maniheji, katari i patareni, a sve njih vezuje neposredno sa bugarskim bogumilstvom i ne ograđuje se nigdje od toga, da »bosanske heretike« nazove bogumilima. Prikazu tobožnje razvojne linije, koja od pavlićana, preko srodnih sekta i bogumilstva, vodi do »bosanskih heretika« i dualističkih heretika na Zapadu, on upravo posvećuje veći dio svoje rasprave (1—104 str.).

Tako on, odbijajući mišljenje francuskog učenjaka C. Schmidta o postanku bogumilstva, naglašava utjecaj asketskog masalijanstva, kome pripisuje sav asketizam u bogumilstvu (37); ali, dok na jednome mjestu izričito kaže, da je katarstvo isto, što i ponovljeno masalijanstvo (38, nota), na drugom se mjestu koleba i smatra temeljem i izlaznom točkom bogumilstva pavlićansku herezu (87).

Bez obzira na to protivurječje, koje, uostalom, leži u samim protivuheretičkim spisima, Petranović nije imao razloga da tobožnji asketski način života kod »bogumila«, pa i bosanskih »krstjana«, objasni utjecajem masalijanske sekte. Askeza je bila već odavna dobro poznata pravoslavnim monasima, među kojima je uvijek bilo strogih keliota, kako i sam Petranović primjećuje, kad nastoji objasniti ime »krstjanin« (147). Život ovih keliota, sa svojom pustinjačkom osamljenošću, askezom, postom, borbom s nečastivim itd., nije pretstavljao ništa izuzetno u crkvi, niti je ovoj ikad padalo na um, da takav način života osudi. Sa pojavom hesihastva taj je monaški asketizam, iako se nije zadržao samo na izvanjskom načinu života, uspio da u XIV vijeku preporodi čitav pravoslavni istok, da mu podigne otpornost, osvježi i prožme čitav organizam ne samo carigradske nego i bugarske i srpske crkve.

Tobožnjim utjecajima pavlićana, odnosno masalijana, Petranović dodaje, prema Schmidtu (Histoire et doctrine de la secte des Cathares I, 7 i II, 272), još i tobožnju predispoziciju Slavena, do nedavno pogana, za primanje dualističkog vjerovanja, dok drugi Schmidtov razlog (I, 3), prema kome je bogumilstvo niknulo iz

reakcije protiv progona slavenskog bogoslužja od strane katoličke crkve, s pravom odbija, jer za Bugarsku, u kojoj se nalazi kolijevka bogumilstva, ne može on uopće doći u obzir (39, nota). On to čini unatoč tome, što je i sam sklon da sredovječne prilike ocjenjuje savremenim nacionalističkim mjerilom, te u slavenskim hereticima vidi »poznate narodnjake« (90), koji su osobito zauzeti za »slavjansku prosvjetu« i »slavjansko-narodnu samosvijest« (92). Ali, iako ne može prihvatiti mišljenje o bogumilstvu kao posljedici katoličkog ganjanja slavenske službe Božje, on je uvjeren, da je ovaj stav zapadne crkve mnogo djelovao na jačanje one »slavjansko-narodne samosvijesti« kod »bosanskih heretika« (162).

Dok je pomenutu razvojnu liniju, koja treba da vodi od maloazijskih dualista do »bosanske crkve«, najpotpunije izradio Rački, Glušac je veliko značenje položio baš na to tobožnje neprijateljstvo zapadne crkve prema slavenskom bogoslužju. Zato će o tim dvjema pretpostavkama biti govora u prikazima koncepcija Račkoga i Glušca.

Prelazeći na prikaz »bogumilske« nauke i obreda, Petranović je prihvatio rezultate Schmidta, ali je po principu analogije primijenio na čitavo »bogumilstvo« još i katarski obrednik, objavljen od Cunitza, u čemu ga je i Rački slijedio. Prvi je on iznio tvrdnju, da Kozma prezviter »tim više zaslužuje da mu se potpuno vjeruje, što se s kazivanjem njegovim ponajviše slažu i pisana izvješća zapadnjaka o učenju katarske jeresi; te se ovim načinom isto poreklo i istovetnost u nauci obojih grana najsjajnije zasvjedočava« (53/54).

Ali nije Petranović samo u ovome metodički prethodio Račkome; on je čak smatrao, da je prinuđen »pribjeći mal ne isključivo k izvorima zapadnih bogomilstvu srodnih katara« (64), da bi prikazao »spoljašnju stranu« bogumilstva, a, pozivajući se na primjer Schmidta, on ne preza ni pred tim, da nedostatak neposrednih dokaza iz redova heretika nadomjesti »razboritom« upotrebom inkvizitorskih izvješća, ma da su ova »kad što istina pretjerana iz mržnje k jeresi« (64).

U vezi s ovim svojim stanovištem Petranović je sa dva doista uvjerljiva primjera nastojao dokazati, da su »za istoriju slavjanskoga bogomilstva« zapadni izvori »neocjenjive važnosti, što nam i sa liturgične strane neoprovrživo dokazuju da su katarski obredi prenešeni na zapad iz jugoslavjanstva, gdje su ih jeretički monasi krojili (s primjesom dakako jeretičkom) po obrascu pravosl. kaluđer-

skih pravila, kakova nam trebnik kazuje« (64—65). Rački se, začudo, na ovu originalnu konstataciju Petranovića nije ni osvrnuo.

Petranović je, nadalje, i ustrojstvo »bosanske crkve« sveo na utjecaj bogumilstva. »Po onome — kaže on — što se u srpskim spomenicima sačuvalo o jerarhičnom ustrojstvu bosanske crkve, koje se u jezgri sudara sa ustrojstvom zapadne jeresi, nije sumnje da je i ta organizacija prešla na zapad iz jugoslavjanskih strana što ih bogomilstvo zarazilo. Zato mogu se ista data, oduzevši gdjekoje predjelne osobine, i na istočnu sektu obratiti« (72). Ni tu, dakle, ne razlikuje se Petranovićev način zaključivanja od onoga, koji je kasnije primijenio Rački.

Petranović prethodi ovome i u tvrdnji, da su se »bogomilski učitelji« u propagandne svrhe bavili također »sastavljanjem kojekakvih lažnih sveštenih knjiga«, apokrifa (44[1]); samo je Rački ovu misao jače potkrijepio svojim poznavanjem apokrifne literature.

Sve ovo, što je dosad rečeno o koncepciji Petranovića, ne odvaja se ni po čemu od koncepcije Račkoga. Podloga njihova, kao i metod rada, posve su jednaki. One se tek razilaze na pitanju, kakve je prirode bio odnos »bosanske crkve« prema bogumilstvu. I da nije bilo domaćih spomenika, onih brojnih listina iz dubrovačkog arkiva, koje su čudno odudarale od tvrdnja latinskih spisa, Petranović ne bi ni došao do toga, da formulira neko svoje zasebno gledanje na problem »bosanske crkve«; on bi možda, prije Račkoga, zastupao njegovu koncepciju.

Imajući pred sobom bosanske listine Petranović je odmah opazio, da one nigdje ne daju oslonca tvrdnji, prema kojoj bi hereza prodrla ne samo u ustrojstvo nego i u osnovne dogme, u nauku »bosanske crkve«. On konstatira, da su formule zaklinjanja u tim listinama »gotovo iste što i u poveljama srpskih vladatelja« (136), te posve ispravno zaključuje: »Po svome pozivu budući svaka crkva učiteljka naroda, logičan je dovod, da se kao izraz nauke njene ono ima dosljedno smatrati i držati što privrženi joj vjerni vjeruju i ispovijedaju, a to tim više, ako je ispovijedanje to samoga kralja i najvećih državnika, kojima je bilo svagda i svuda, pa negda i u Bosni, glavno staranje i radi političkoga interesa svojeg, da su u jedinstvu i čvrstome suglasju s narodnom crkvom, s vjerom najvećega broja podanika svojih« (ibidem).

Ako je dakle uopće postojao, »dogmatički kvar je morao biti neznatan, niti se pod nikoji način isporediti može s ogromnim pre-

vratom, što ga ista jeres proizvela u rimskoj crkvi na evropskom zapadu« (168).

Petranović ide, međutim, još dalje u svome domišljanju, očevidno uzmičući pred latinskim spisima. On ne isključuje mogućnost, da je hereza utjecala i na obrede »bosanske crkve« (ibidem).

Sve to on dopušta, iako je uvidio i uvjerio se, da »o toj bosanskoj jeresi nema nigdje pomena u domaćim izvorima, što ugledaše do sada svijetlo, kao da nigda nije postojala« (161), i da su nazivi crkvenih činova i dostojanstava, »što nam dohraniše domaći spomenici, jedini podaci po kojima se iz otih izvora naših možemo domišljati o bosanskoj negda jeresi« (163).

Izmirenje između domaćih i latinskih dokumenata pokušao je Petranović na taj način, što je — uprkos onoj koncesiji u pogledu dogme i obreda, koja može imati smisla samo ako obuhvati doista čitavu crkvu — ustvrdio, da se »jeretištvo skoro na same krstjane ograničavalo; tu mu je bilo gnijezdo« (170). Oni se — po njegovu mišljenju — »nisu toliko zanimali razlaganjem osnovnih načela sekte, koliko da svojim auktoritetom, što ga sa strogosti življenja uživahu, i asketičkim praktikama djelaju na narod u jeretičkome smislu...« (169). Petranović nigdje ne kaže, u čemu se taj »heretički smisao« sastojao, ali mu posljedicu nalazi u tome, što u Bosni nema »starih crkava ni manastira«...

Ali, baš ovim ograničavanjem bogumilskih utjecaja na krstjane doveo je Petranović svoju koncepciju u jedno nerješivo protivurječje.

On je sasvim ispravno ustvrdio, da su krstjani bili pravi gospodari »bosanske crkve«, koja je iz njihovih redova primala svoju hijerarhiju. Ako su dakle bogumilski utjecaji mogli biti tako jaki, da su »bosanskoj crkvi« nametnuli svoje heretičko ustrojstvo, onda su oni pogotovu morali postati dominantni u pogledu nauke i obreda, kada su već i onako »zarazili« same krstjane.

Da bi samo progonstva od strane katoličke crkve najviše pripomogla, da ovaj heretički utjecaj ne napreduje, kako se domišlja Petranović (169/170), vrlo je malo vjerojatno. Kada je to napisao, on nije znao, da postoje također tekstovi, u kojima srpska pravoslavna crkva osuđuje i proklinje »bosanske i zahumske heretike«, da je dakle »bosanska crkva« imala protiv sebe ne samo katoličku nego i pravoslavnu crkvu. Kada bi ona doista u sebi imala nekih heretičkih elemenata, oni bi se u ovoj borbi na dvije strane pogotovu morali razviti. Ali to se nije dogodilo.

Nije bila potrebna Promisao, da očuva pravoslavni karakter »bosanske crkve«, kako drži Petranović. »Bosanska crkva« nije trebala da mijenja svoje ustrojstvo ni nauku kroz čitava dva vijeka i po, koliko se dâ slijediti po spomenicima. Ali ona nije bila ni pravoslavna, kako tvrdi Petranović, dajući upravo odnosnom poglavlju naslov »Crkva je bosanska pravoslavna« (157). Ona to nije mogla biti zato, što je sama pravoslavna crkva nije takvom smatrala.

Petranović je svijestan toga, da njegovo mišljenje o pravoslavnom obilježju »bosanske crkve«, sa nekim »bogumilskim« utjecajima, koji se s vremenom gube, ne može biti ništa više, nego njegovo »skromno ipotetično mnijenje«, kojim nastoji da krči put za »buduća istraživanja ljubitelja bosanske istorije« (129).

Samo težnja, da izmiri slavenske i latinske spomenike o »bosanskoj crkvi«, odvela ga je u ova domišljanja bez ikakve podloge u izvornoj građi. Da tom težnjom nije bio rukovođen, on bi, kraj tadašnjeg poznavanja izvora, tražio rješenje »bogumilskog pitanja« u Bosni ili u pravcu Račkoga, ili onome Glušca, prema tome koje bi spomenike, da li slavenske ili latinske, odbacio kao manje vrijedne. Ovako je on počeo s istim pogledima kao Rački, da preko svoje hipoteze završi s pogledima, koje je mnogo kasnije iznio Glušac.

Dok se potpuno slaže s Račkim u prikazu »bogumilstva« uopće, on se dijeli od njega, kada »bosansku crkvu« ne može označiti bogumilskom, već joj pridaje samo neka bogumilska obilježja, a na kraju prethodi Glušcu tvrdeći, da je heretički utjecaj u »bosanskoj crkvi« zbog borbe sa katolicizmom toliko potisnut, da se napokon ograničio na samo ustrojstvo crkve, te se »bosanska crkva«, očuvavši u biti svoje pravoslavlje, utopila u srpskoj pravoslavnoj crkvi početkom XVI vijeka (171).

Da je mogao postaviti ovu posljednju tvrdnju, za to je Petranović našao mnogo razloga u činjenici, da Turci nisu isprva silom prevodili ljude na islam, i da bi se baš s obzirom na njihovu vjersku tolerantnost »bosanski heretici« morali održati i poslije pada Bosne, kada bi doista postojali (172).

Za razliku, dakle, od tolikih drugih poslije njega, pa i Račkoga, Petranović je potpuno ispravno ocijenio položaj, u kome se »bosanska crkva« našla pod Turcima. Ali on je ujedno dao i prvi pokušaj uopće, da se prikaže njena uloga u državnom i socijalnom organizmu sredovječne Bosne, i ovaj prikaz, rađen na

osnovu domaćih spomenika, nije do danas ništa izgubio od vrijednosti (127—156). To je upravo najbolji dio njegove rasprave i u njemu je Petranović daleko premašio Račkoga. Možda je kasnije uspio da i u nekim drugim pitanjima pročisti svoje poglede, kako bi se dalo zaključiti iz napomene N. Milaša, koji kaže (Ston u srednjim vjekovima, 99[1]), da je u svojoj biblioteci imao ručni primjerak njegove knjige s »mnoštvom njegovih svojeručnih ispravaka i dodataka zapisanih poslije izdanja Račkove knjige«. Kakve su bile te bilješke i zašto Milaš nije spremio novo popravljeno izdanje Petranovićeve knjige — kako je istom prilikom navijestio — nije, na žalost, poznato.

Ako Petranović nije mogao — a on to kraj tadašnjeg stanja nauke nikako ne bi mogao — da riješi problem »bosanske crkve«, valja mu upisati u zaslugu, da je za tim ciljem prvi od naučenjaka upotrebio domaću izvornu građu; da je savjesno i časno izvršio zadatak, koji je sebi postavio — da pridonese rješenju onog »gordijevog uzla u crkvenoj istoriji Bosne, u kome su se konci religioznoga života i vjeroučenja strašno zamrsili« (163); da je, napokon, dao poticaj i pokazao po koju stazu, kojom je postavljeni problem približio njegovu rješenju.

II. Koncepcija Franje Račkoga

Ne može biti sumnje, da je baš Petranovićevo djelo dalo posljednji potstrek Račkome za konačnu izradu njegovih »Bogomila i Patarena«, koji su objavljeni g. 1869.

Do toga vremena Rački se već čitav niz godina intenzivno bavio ne toliko problemom »bosanske crkve«, koliko »bogumilskim pitanjem«, u smislu crkvene dogmatike. Nije bez izvjesnog simboličnog značenja, da se on već god. 1856 naročito zanimao za »filozofičko-dogmatičku stranku« ovog pitanja, spremajući se, da za Kukuljevićev Arkiv napiše »povjestnicu o Patarenih« (Smičiklas: Život i djela dra Franje Račkoga, 1895, 158).

Dobivajući u ruke uvijek novi materijal, Rački se nadao, da će svoju namjeru moći doskora ostvariti. Već krajem god. 1857 pisao je Kukuljeviću, da će za narednu svesku »Arkiva« poslati »možebit doktrinarni sustav Bogomilov i Patarenov, koj mi svaki dan, čiem ga više razmišljavam, jasniji postaje« (Idem, 178). Tom

prilikom naviještao je »poveće djelo«, koje bi se sastojalo od »historičkog dijela istijeh Bogomilov« i pregleda njihove doktrine.

Dvanaest godina, dakle, prije izlaska svoga djela, Rački se je najozbiljnije spremao da ga napiše; on je čak bio na čistu sa raspodjelom građe u njemu. Ali način, na koji je tada pristupao problemu, nosio je već u zametku ona duboka protivurječja njegove kasnije izražene koncepcije.

Rački nije zatvarao oči pred teškoćama, koje problem »bogumilstva« nosi sa sobom; tješio se, da mu kao domaćem naučenjaku stoje na raspoloženju veća sredstva nego strancu. Bio je potpuno svijestan toga, da će »povjestnicu (Bogomila) uzprkos tolikiem piscom dosti tamnu, razjasnit jedino slovjenski izvori« (Idem 159).

Dok je tako pisao, nisu još bile objavljene niti zbirke Miklošića i Pucića.

Možda je baš nedostatak domaće izvorne građe utjecao na Račkoga, da se ne žuri sa publikacijom makar i pojedinih dijelova pripremanog rada. Iako je tada svu pažnju obratio djelu o slavenskim apostolima, ne ispunivši obećanje, koje je dao Kukuljeviću 1857, Rački je u toku narednih godina, naročito god. 1858 i 1859, kada je boravio u Rimu, nastojao da dođe do nove građe u pitanju bogumila.

S punim pravom mogao je reći Smičiklas o »Bogomilima i Patarenima« Račkoga: »Prije petnaest godina ovu radnju bio zamislio. Mogao je i sam na tu misao doći učeći crkvenu povijest. Mogao je ipak primiti pobudu i od Šafařika, velikoga svoga učitelja. Mi naime znamo, da je Šafařik ovo pitanje mladim Hrvatima osobito preporučivao. Ele bilo ovako ili onako, glavno je, da je ovo djelo dozrijevalo punih petnaest godina. Bogomili i Patareni zreli izađoše na svijet« (Idem 92/93).

Bilo je to doista zrelo djelo. Toliko više valja požaliti, što mu je Rački pristupio kroz »filozofičko-dogmatičku stranku«, dakle kroz latinske spise protivnika, izradivši u sebi sliku o učenju »bogumila« prije, nego što je problem mogao da upozna kroz domaće spomenike. I, ma da je sam isticao, da samo slavenski izvori mogu unijeti svijetla u taj tamni problem, on je baš onaj »filozofičko-dogmatički« prikaz izradio samo na protivničkim spisima i — analogijama.

Koncepcija Račkoga i metod njegova rada jasno su došli do izražaja već u njegovoj kritici Petranovićeve rasprave (Rad 1, 242—250).

Petranovićevo mišljenje, da je heretički utjecaj u »bosanskoj crkvi« s vremenom postajao sve slabiji, te se napokon ograničio samo na njeno ustrojstvo (171), vraćajući je punom pravoslavlju, Rački je odlučno odbio. On je ovome mišljenju suprotstavio dva marcijanska rukopisa od kraja XIV vijeka, koje je kasnije objavio u Starinama I i koje je smatrao potpuno dovoljnima, da se iz njih »izvadi cijela dogmatika i moral bosanskih patarena« (250). On je tom prilikom položio veliku važnost na datum od 10 sept. 1421, koji je naknadno pribilježen na jednome prijepisu ovih rukopisa (249/250), gledajući u tome nesumnjivi dokaz, da se vjerovanje »bosanske crkve« nije niti u XV vijeku razlikovalo od prvotnog vjerovanja »bogumila«.

Da Rački već tada nije mogao pristupati problemu »bosanskih heretika« s punom naučnom objektivnošću, posvjedočile su njegove riječi povodom Petranovićeve upotrebe katarskog obrednika, izdatog od Cunitza. Rački je primijetio, »da se ne će pogriješiti, podmetnu li se isti obredi u bitnosti... također našim bogomilom, a to tim više, jer ih potvrđavaju odlomci, koji su se sačuvali u slovjenskih rukopisih« (246).

Kakovi su to odlomci, Rački nije kazao; ali on u to vrijeme nije još poznavao ni Hvalov rukopis, pa ni rukopis krstjanina Radosava, u kome je uopće našao jednu jedinu analogiju u jednome od obreda »bosanske crkve« i zapadnih katara, a taj je on objelodanio istom god. 1882. Nigdje, ni u jednom drugom slavenskom rukopisu nije Rački mogao da nađe oslonca za gornju tvrdnju, pa kada je pisao poglavlje o obredima »bogumila«, dvije godine kasnije, mogao se koristiti samo Cunitzovim katarskim obrednikom.

1. Pitanje starog slavenskog vjerovanja

U svojoj recenziji Petranovićeve rasprave dodirnuo je Rački također pitanje religije kod starih Slavena. On je dobro zapažao, da se ovo pitanje ne smije nekritički primijeniti u korist »bogumilske teorije«; pozivao je na oprez, kada se govori o slavenskoj mitologiji, upozoravajući na germanske i litavske utjecaje među Sjevernim Slavenima; naglasio je, da se iz vijesti, koje se odnose na te

Slavene, ne mogu izvoditi nikakvi sigurni zaključci o poganskom vjerovanju Južnih Slavena (245).

Ali je on sam bio potpuno neoprezan, kada je pisao svoje »Bogomile i Patarene« (citiramo niže prema izdanju beogradske Akademije). Već u prvom poglavlju ovog djela tvrdi kategorički, da je uz popa Bogumila »pristalo sve, što je u Bugarskoj odano još bilo staroj poganskoj vjeri, također dualističkoj, i običajem s njom skopčanim« (354); na kraju pak čitavoga djela, citirajući Helmolda i pozivajući se na dva njemu savremena pisca, kaže doslovno: »Sudeć po ostancih slovenskoga mytha i po njekih svjedočanstvih i drevnih uspomena, poganska vjera slovenskoga plemena bijaše također dualistička; tiem dakle laglje mogaše naći na slovenskom jugu pristaša sljedba, koja je dualizam podmetnula kršćanskoj nauci« (597).

Posljednje riječi jasno kazuju, zašto je Rački odjednom odbacio svaki oprez i ustvrdio, da je stara slavenska vjera dualistička: on je osjećao potrebu, da nađe neke idejne preduvjete, kojima će moći opravdati prihvaćanje i širenje jedne dualističke hereze među Južnim Slavenima. On je, naravno, sa svoga idealističkoga stanovišta morao naći neki razlog ovoj začudnoj pojavi, i našao ga u poganskoj prošlosti, koja je još živjela u tradiciji slavenskih naroda. Po njegovu shvaćanju bilo je dovoljno, da jedan religiozni utjecaj izvana naiđe na izvjesne zajedničke ideje u jednom narodu i da njihovom pomoću stvori iz ničega jedan novi religiozni pokret.

Slavenski naučni radnici poslije Račkoga nisu, međutim, mogli dijeliti ovo njegovo mišljenje o slavenskom poganstvu; oni su se vratili na ono rezervirano stanovište, koje je Rački sam, nedugo prije toga, zastupao.

U tom pogledu nije mogla ništa promijeniti ni najnovija teorija Jana Peiskera o iranskom porijeklu praslavenske religije, kako ju je formulirao u raspravi: »Koje su vjere bili stari Slaveni prije krštenja?« (Starohrvatska Prosvjeta 1928), odnosno Ive Pilara (»O dualizmu u vjeri starih Slovjena i o njegovu podrijetlu i značenju«; Zbornik za nar. život i t. d. XXVIII, 1931).

Ova je teorija bez sumnje oštroumna, ali baš stoga, što svoju građu crpe iz folklora, ona je još uvijek vrlo problematična. Ona pretpostavlja ne samo dobro poznavanje folklora, nego i potpunu jasnoću u složenim pitanjima njegova postanka, razvitka i održanja.

Već je N. Nodilo pokušao da na sličan način utvrdi glavne elemente u staroj vjeri Hrvata i Srba i upravo anticipirao zaključak, koji se danas povlači primjenjujući Peiskerove poglede na vjerski problem sredovječne Bosne. On je izrazio uvjerenje, da se »srpska i hrvatska religija dvaju suprotnih načela... iz pogane Neretve, sa slavenskim ljudstvom, uvuče u Dubrovnik, te se poslije na hercegovačkom kršu, i po zaklonjenim dolinama Bosne, razvi u glasovito patarenstvo« (Prvi ljetopisci etc. 113). U dokazivanje ove tvrdnje nije, međutim, ulazio, kao što to kasnije nije učinio ni M. Šufflay, koji je, prihvativši s oduševljenjem Peiskerove poglede, preuzeo također gornje Nodilovo mišljenje. On je ustvrdio, da je »nakon Peiskerove studije posve sigurno i to, da su bosanski Bogumili preko Porfirogenetove Paganije, izravno sačuvali izvorne dijelove stare slavenske dualističke vjere« (Otkriće velike tajne slavenskog poganstva, Obzor 12-IX-1928; jednako u članku: Zaratuštra u Crvenoj Hrvatskoj, Croatia Sacra I, 112).

U opsežnom prikazu Peiskerove rasprave upozorio je A. Brückner na različne nedostatke Peiskerova metoda rada: neodrživost njegovih etimoloških zaključaka, nedosljednost u razmještaju njegovih scenerija — što se protivi svakoj mitologiji — protivurječja i sasvim proizvoljne historijske pretpostavke (Fantazje mitologiczne. Slavia VIII 1929, 340—351).

Brückner je tom prilikom podvrgao analizi i izvorne podatke o dualističkom vjerovanju i uopće o religiji polapskih Slavena, da najzad konstatira, da »kult Słowian był kultem przyrody i przodków, a tam miejsca dla dualizmu niema i żadne inne świadectwo dawne nic a nic o tem niewie« (342); da »dualizm wprowadzili do Słowian nie Zoroastrowcy, lecz chrześcjanie — przed nimi Słowianom sie o dualizmie ani śnilo« (348).

S ovakvim pogledima je pristupao problemu praslavenske religije još C. Schmidt, kada je pred sedam decenija pisao: »Il est curieux de voir les Slaves païens resister encore à ce que le christianisme a de doux et de consolant, pour n'adopter de ses missionaires que la doctrine du génie du mal. Chez eux ce génie se transforma en un Dieu reel...« (c. o. I, 7).

S mnogo uvjerljivih razloga svratio je W. Nehring pažnju na neodrživost tvrdnje o »czernebohu« u kronici Helmolda (Jagićev Archiv XXV, 66—73), jedinom pisanom spomeniku dosta kasnog postanka, u kome se praslavenska religija prikazuje kao

dualistička. Na podlozi Nehringovih izvoda odbio je vezivanje »bogumilstva« s ovim tobožnjim slavenskim dualizmom i Ev. Anjičkov (Maniheji i Bogumili; Glasnik skopskog naučnog društva V, 1928), smatrajući to jednom »od najčudnijih i najfantastičnijih legenda« (140).

Dualističko, dakle, vjerovanje starih Slavena, koje bi imalo poslužiti kao podloga koncepciji Račkoga, pretstavlja još uvijek u najmanju ruku jedan neriješeni problem slavenske nauke.

Ali, i bez obzira na taj nedostatak, postanak bogumilstva zasvjedočava jedan dragocjeni slavenski izvor — spis Kozme prezvitera protiv bogumila. Jedan savremenik popa Bogumila prikazao je tu, u živim bojama i temperamentnim stilom, društvenu sredinu, u kojoj je niknula »novojavivšasę jeres Bogumila«, ocrtao njeno vjerovanje i praktičan život njenih pristaša.

2. Izvori Račkoga za širenje „bogumilstva" među Južnim Slavenima

Kozmin spis očuvan je u brojnim, ali vrlo kasnim prijepisima; najstariji potječe iz kraja XV vijeka (izd. M. G. Popruženko u »Bolgarskim Starinama« XII, 1936). Već toliki prijepisi, od kojih je pretežni dio nađen u Rusiji, posvjedočuju raširenost ovog djela među svima pravoslavnim Slavenima, pa i Srbima (u Starinama XII otštampao je Kačanovski Kozmino Slovo iz Srećkovićeva srpskog zbornika).

Rački, a s njime i većina ostalih naučenjaka, uzima, da je prezviter Kozma živio poslije smrti cara Petra (umro 969) i da je svoje slovo izrekao »negdje između 985—997 godine, ako ne štogod prije« (348). Da to mišljenje neće biti sasvim ispravno, pokazuje onaj podatak Kozmin, u kome svojim slušaocima stavlja za uzor prezvitera Joana, i to radi toga, jer ga mnogi od njih poznaju. Budući da je ovaj bugarski egzarh živio u Simeunovo vrijeme, kako Rački sam konstatira (ibidem), morali bi mnogi Kozmini slušaoci biti starci od 70—80 godina, kada bi se zadržalo datiranje Račkoga.

Blagojev (Besedata na prezviter Kozma na bogomilite, 1923) upozorava, naprotiv, na značajnu koincidenciju u Kozminu spisu i pismu patrijarhe Teofilakta caru Petru. Prema ovome pismu, car je rekao za herezu, radi koje piše patrijarhu, da je *νεοφανής*, a i Kozma se služi istim izrazom, kada je označuje kao »novojaviv-

šujuse«. Istaknuvši povrh toga veliku sličnost u prikazu hereze kod jednog i drugoga, Blagojev je zaključio, da je car, pišući svoja pisma carigradskom patrijarhu, imao pred sobom Kozmino djelo, i da je ono, prema tome, nastalo između 933 i 965, kada je patrijarh Teofilakt sjedio na patrijaršijskoj stolici (6). U tome mišljenju učvršćuje Blagojeva pretpostavka, da je Kozma živio i djelovao u sjevernoj Bugarskoj; u tome slučaju, naravno, ne bi on mogao da govori o bugarskoj državi, caru, boljarima, starješinama i svećenstvu kao samostalnim društvenim faktorima, jer je nedugo poslije Petrove smrti sjeveroistočna Bugarska pokorena od Rusa i Grka (5/6).

Iako time pitanje postanka Kozmina spisa nije potpuno objašnjeno, ne može biti sumnje, da je on napisan svakako ranije, nego što misli Rački. Izdavač Kozmina spisa, Popruženko, daje najvjerojatnije rješenje, prema kome je Kozma pisao neposredno poslije smrti cara Petra, dok je još bugarska država postojala. On čak misli, da je Kozma pisao u staroj Simeunovoj prijestolnici Preslavu (LXVIII).

Kozmino Slovo nosi, doduše, na sebi sva obilježja jednog samostalnog, ličnog truda. Ali, uzimajući u obzir veliku zavisnost staroslovenskih tekstova o grčkima, pa i onaj sredovječni metod pisanja, koji nije bio nimalo rigorozan u primjeni tuđih misli i rezultata, opravdano je, da se postavi pitanje o odnosu Kozmina spisa prema sličnim grčkim djelima.

Ako je već Weingart mogao indirektno nabaciti pitanje, da li se Kozma poslužio kronikom Georgija Hamartola iz 60-ih godina IX vijeka, u kojoj je detaljno prikazana nauka pavlićana i koja u toj partiji pokazuje nesumnjivo podudaranje s Kozminim izvodima (»shoda v hlavních rysech je nepochybná«; Počátky bogomilství i t. d., Slovanský Přehled XVI, 1914, p. 14), Blagojev je s mnogo razloga doveo Kozmin spis u neposrednu vezu s Istorijom maniheja (pavlićana) od Petra Sicilskog, napisanom krajem 60-ih godina IX vijeka, dakle, gotovo istovremeno s Hamartolovom kronikom.

S velikom vjerojatnošću zaključio je Blagojev, uporedivši oba teksta, da se Kozma koristio Petrovom Istorijom — koju je ovaj, uostalom, i napisao za bugarsku crkvu —, iako ga nije doslovce prepisivao (18/19).

Ovaj rezultat je potpuno u skladu s riječima Weingarta. Unatoč tome što sam Petar tvrdi u pismu bugarskom arhijepiskopu, da je svoj prikaz pavlićanske nauke sastavio na osnovu ličnih infor-

*

macija, utvrđeno je, da mu je uzorom bio — Georgije Hamartol (Weingart, nota 22). Time, dakako, nije isključena mogućnost, na koju je upozorio Weingart. Hamartolova kronika je, čini se, prevedena u Bugarskoj za vladanja Simeunova (Popruženko, c. o. CLXV).

S pravom se dakle postavlja pitanje, koliko originalnosti, koliko istine ima u Kozminu prikazu »bogumila«; utoliko opravdanije, što su izvorni podaci o »bugarskoj herezi« neobično oskudni i rijetki.

Blagojev je utvrdio, da »bizantinski kroničari i historici daju dosta važne podatke o Bugarima u ono vrijeme, ali ni jedan od njih ne govori o nekom vjerskom pokretu u Bugarskoj u toj epohi« (32). Niti nastavljači Teofana i Simeona magistra, niti Lav Diakon, Skilica i ohridski arhiepiskop Teofilakt ne znaju ništa o hereticima u Bugarskoj, iako donose vrlo važne vijesti o Bugarima i dobro su s njima upoznati. Savremenik Kozmin, Lav Diakon izrijekom tvrdi, da su Bugari pravoslavni i jednovjerni s Grcima, a Teofilakt, koji je u 2 pol. XI vijeka živio u Ohridu, ma da prezire nekulturnu sredinu, u kojoj se osjećao kao u izgnanstvu, ipak nikada ni riječju ne spominje neke heretike na golemom području svoje crkve (33).

Oslanjajući se na ovu, bez sumnje vrlo važnu, činjenicu, Blagojev je stavio u sumnju postojanje »bogumilske hereze« uopće On je postavio principijelno pitanje, da li je uopće jedan religiozni pokret mogao da nastane u tako kulturno nerazvijenoj sredini, kao što je bila bugarska u X vijeku (36). On je čak, uzimajući u pomoć činjenicu, da su se u srednjem vijeku političke i kulturne borbe vodile na religioznom polju, doveo Kozmin spis — kao i pisma cara Petra patrijarhu — u vezu s ogorčenim političkim i kulturnim borbama, koje su se razmahale poslije Simeunove smrti.

U istim okolnostima pokrenuto je »bogumilsko pitanje« i za vladanja uzurpatora cara Borila (1207—1218), o kome je Stefan Prvovjenčani rekao, da s tolikom okrutnošću i nasladom progoni narod, kao da želi da iskorijeni zemlju i more (ap. Blagojev 44).

Rački je upotrebio Borilov Sinodik, koji Murko stavlja u godinu 1211 (Geschichte der älteren südslav. Litt. 131), kao važan dokaz za neprekinuti opstanak sekte u Bugarskoj. On je čak postavio pitanje, da li pojava bugarskih »bogumila« u to vrijeme, početkom XIII vijeka, nije u kakvoj užoj vezi sa borbom njihovih tobožnjih jednovjernika u Bosni i na Zapadu (486).

Ali, Rački je ujedno konstatirao, da je sinodik preveden sa grčkoga, i to kao zbornik anatema i vječnaja; u njemu su se »navodile nauke onih sekta (plural!), koje su svoju vjeru u Bugarskoj rasprostirale, a crkvom bile osuđene« (487); među ostalim heretičima osuđen je i proklet Bogomil s nekoliko učenika, koji se poimenično navode i čija se nauka sastojala — u poricanju utjelovljenja Kristova (486; izd. Popruženka p. 82). Kakve su to sve hereze početkom XIII vijeka postojale u Bugarskoj, Rački ne kaže. Anatema popa Bogomila, ma kako ona — prema citatu Račkoga — bila oskudna, dostaje mu, da uz pomoć jedne interpolacije u originalnom tekstu o Borilovu protivubogumilskom saboru iskonstruira neko izlaženje »na površinu sviju onih življa, koji su podobni bili rastrovati i podrovati crkven i državan poredak...« (485)!

Bugarski spomenik, o kome je ovdje riječ, ne može, međutim, opravdati izvode, koje je na osnovu jednog mjesta u njegovu tekstu učinio Rački. *Τὸ συνοδικὸν κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων* — kako se najčešće zove njegov original (izd. Popruženka, uvod II) — sastavljen je u polovini IX vijeka i s vremenom je nadopunjivan, dok nije dobio konačnu redakciju u 2 polovini XI vijeka (id. X). Ovaj grčki izvorni tekst preveden je na slavenski jezik po izričitom nalogu cara Borila (XII), pri čemu su se prevodioci mogli poslužiti nekim već ranije prevedenim tekstovima (XIV).

Našim izvorom se, dakle, možemo pravilno koristiti samo onda, ako imamo na umu činjenicu, da je njegov original nastao iz potrebe carigradske crkve i da se, prema tome, svaki njegov član ne odnosi na Bugarsku, niti se može na nju primijeniti.

Ako se, na taj način, svodi na pravu mjeru tvrdnja Račkoga o raznim herezama u Bugarskoj, ne može se ipak poreći, da je u vrijeme cara Borila prevedeni tekst — kao, uostalom, i sam grčki original, prema mjesnim prilikama (X) — naknadno različito nadopunjavan; posljednja nadopuna pada u doba poslije 1370 godine, iz koga vremena potječe stariji od njegova dva očuvana prijepisa (XLIV).

Budući da se o bogumilskoj herezi govori o Sinodiku na dva odijeljena mjesta, jedva bi se moglo pretpostaviti, da su oba interpolirana pri prevođenju.

Rački je — prema jednom starijem izdanju — naveo samo ono mjesto, koje u potpunom tekstu kod Popruženka (str. 77 i 79) govori o tome, kako za cara Borila »v'zniče (!) jakože nêkoje

tr'nije zloje tr'kletaa i bogomr'skaa bogomil'skaa jeres', jejuž' načel'nik' javise togda (!) skvr'nêišii pop' Bogomil s' svoimi učeniki«. On je mogao citirati samo ono, što dolazi o sazivu sabora i progonima heretika, pa, napokon, anatemu izrečenu nad Bogomilom i njegovim učenicima.

Izvještaj o saboru, održanom 1211 godine (id. XII), kao i gornja anatema, nesumnjivo su interpolirani. Unatoč tome nema u tekstu ni traga tvrđenju Račkoga (485), da su od šest poimence navedenih učenika »trklętago Bogomila« četvorica bila starješine sekte u Borilovo doba.

Dok se na ovome mjestu u nauci progonjenih heretika ne ističe drugo do njihov doketizam, na drugome mjestu je prikaz nauke mnogo iscrpniji, i premda Popruženko drži, da je on unesen u tekst prigodom prevođenja (XXXIII/IV), čini se po svemu, da ipak pretstavlja sastavni dio grčkog teksta, od koga je potekao Borilov zbornik.

Tu se najprije osuđuje pop Bogomil, jer je u vrijeme cara Petra širio »po v'sei bl'garstêi zemli« manihejsku nauku, izmiješanu s masalijanskom. Zatim se opširno prikazuje ova nauka kao izrazito dualistička, i, najzad, proklinje se »vrač« Vasilije, koji je »bogomilsku jeres« posijao po Carigradu u doba cara Aleksija (Popruženko, str. 42—48).

Ali ma da su ti »bogumili« bili jedan potpuno anarhičan elemenat — takvima ih prikazuje prezviter Kozma — oni su, prema mišljenju Račkoga i mnogih naučenjaka poslije njega, već u samom početku sekte uspjeli da na dvoru makedonskih vladara naiđu na rijetko razumijevanje i susretljivost. Rački drži, bez dovoljno razloga, da je Kozma »jamačno u Samuilovo doba bdio nad pravoslavljem« (361), i, oslanjajući se na podatak u grčkom žitiju sv. Vladimira, dukljanskog vladara, tvrdi, da su u najmanju ruku »bogomili u Samuilovu sinu i njegovoj ženi bili našli zaštitnika« (362).

Iako spomenuti izvor izrijekom kaže, da su Radomir-Gavril i njegova žena bili revni privrženici »*αἱρέσεως τῶν Βογομίλων καὶ Μασσαλιανῶν*« (cit. ap. Rački 362[3]), Rački je ipak smatrao potrebnim da ovu tvrdnju ublaži.

On je, dakako, morao opaziti izvjesni nesklad u svojim izvodima. I zar je doista moguće, da car — Radomir je carevao svega jednu godinu, 1014/1015 — pristaje ili uzima u zaštitu ljude, koji, prema Kozminu svjedočanstvu, »učat' že svoę si ne povinovatisę

vlastelem' svoim; hulęšte bogatia; car' nenavidęt'; rugajut' sę starêišinam', ukarjajut' bolęri; merz'ki bogu mnęt' rabotajuštaa carju« (izd. Popruženka p. 35).

Drugi su naučenjaci išli još dalje; neki su i samog Samuila načinili naročitim zaštitnikom tih »bogumila«, bez obzira na to, da još i danas središnje područje Samuilove države pretstavlja najveće razvalište crkvenih i manastirskih ostataka, i uprkos tolikim nesumnjivim dokazima o ortodoksnom pravoslavlju Samuilovu.

Ova činjenica smetala je i Vasiliju Markoviću, da bez rezerve prihvati tvrdnje francuskih historičara Rambauda i Schlumbergera, kojih utjecaju se ipak nije mogao sasvim oteti. On kaže: »Prema tome, što se ovi tragovi jedne tako velike crkvene civilizacije poklapaju sa centrima Samuilove države, izlazilo bi da je i Samuilo bio ortodoksan vladalac i da je podizao crkve i manastire i štitio monaštvo, ma da je iz političkih obzira tolerirao bogumilstvo« (Pravoslavno monaštvo i t. d. 10).

I sam Rački pretpostavlja indirektno ovakav tolerantan stav Samuilov, kada nastoji objasniti doista značajan fakat, »zašto u slovu Kozminu ne nalazimo traga, da bi državna vlast bila kakove strožije naredbe izdala proti Bogomilom; a inače također o tom svi (sic!) spomenici ćute« (362). Ne samo nisu izdavane nikakve strože naredbe, kako tvrdi Rački, nego ne postoje uopće spomenici, koji bi dopuštali, da se govori o bilo kakvim, pa i najblažim, naredbama. Svi oni — šute.

Kakvi su dakle politički obziri mogli nagnati Samuila i Radomira, da toleriraju «bogumilstvo«? Zar možda onaj njegov revolucionaran, protivumonarhički stav, o kome priča prezviter Kozma?

Postoji samo jedan spomenik, na koji se Rački poziva, kada makedonsku dinastiju dovodi u vezu sa »bogumilima«: grčko žitije sv. Vladimira. Rački ne kaže ništa o postanku ovog žitija, ali kao svako sredovječno žitije, koje je poteklo iz redova crkve, tako i ovo ima jedan određen zadatak: da proslavi onoga, o kome piše, da njegov spomen proširi u narodu. Nisu žitija historički spisi, rađeni da utvrde istinu, već panegirici, koji imaju da služe propagandi, da čovjeka, o kome pišu, prikažu u što ljepšem svijetlu, da ga dovedu u što neposredniju vezu s Božjom promisli. Zbog toga žitija ne mogu biti prvorazredni historijski izvori. Kao tendenciozne spise mora ih

nauka podvrći kontroli drugih, objektivno vrednijih spomenika, i svaku njihovu tvrdnju mora primati s najvećim oprezom. Utoliko više vrijedi to za one podatke u njima, koji govore o djelima, a naročito zaslugama za vjeru onih vladara, kojima su posvećeni.

Što je moglo za jednog sredovječnog vladara biti zaslužnije i pohvalnije, nego da mu crkva izda svjedočanstvo, da je uvijek budno stražio, da kleti neprijatelj čovječanstva ne kvari čistoću vjere, ne potkopava temelje crkve?

Kada ne bi bilo heretika, pisci žitija bi ih izmišljali, samo da uvećaju zasluge onih, koji su poslije svoje smrti, bez obzira na raniji svoj život, počinjali nebrojena čudesa. I upravo tako, kako su ti pisci mogli kategorički tvrditi, da su ta čudesa postojala, tako isto su mogli ustvrditi, da su ovi mrtvi čudotvorci za života vodili najveću brigu o spasu duša svojih podanika.

Žitije sv. Vladimira, na pr., tvrdi, da je svetac uništio »bogumile« i obnovio vjeru, i ovaj sasvim općeniti podatak, koji je pisac mogao uzeti iz bilo kojega grčkog spisa protiv heretika, smatra Rački dovoljno historijski pouzdanim, da na osnovu njega zaključi, kako se »bogumilstvo« u to vrijeme proširilo čak u Duklju (364).

On još dodaje i to, da se Vladimir, »braneć pravovjerje proti Bogomilom zamjerio svomu šurjaku caru Radomiru Romanu, pa je i to uz drugo povoda dalo mučeničkoj smrti dukljanskoga kneza dne 22 svibnja 1015« (364). Jireček, međutim, ne zna o tome ništa. On, naprotiv, dovodi Vladimirovo ubistvo u vezu sa težnjom Jovana Vladislava, »da čitavu rodbinu Radomirovu ukloni s puta« (I, 151), a kasnija su istraživanja utvrdila, da Vladimir nije umro 1015, već 1016 godine, dakle za Vladislavljeva vladanja, kako to uostalom priča i pop Dukljanin (sravni Šišić, Letopis popa Dukljanina 337—339; 122).

Napokon, da protiv vjerodostojnosti Vladimirova žitija, osim ovih stvarnih zamjerki, govori i kritička analiza samog spisa, pokazuje Šišić, koji ovo grčko žitije stavlja »najranije u XV vek« (idem 124), dok je Novaković, još prije njega, bio skloniji da ga pripiše izdavaču od god. 1690; on je »dokazao, da baš nije mnogo verovatno da je Kosma (t. j. izdavač) imao pred sobom ikaki pisani tekst legende, već da je poglavito radio svoj posao po živoj predaji« (idem 124).

O nekom postojanju »bogumila«, dakle, u dukljanskom kraljevstvu Ivana Vladimira početkom XI vijeka ne može biti govora, baš kao što ne može biti riječi ni o nekoj tolerantnoj politici careva Samuila i Radomira prema »bogumilima«. Sve je to plod nekritičkog proučavanja historijskih izvora.

Nije potrebno da se na ovom mjestu posveti veća pažnja progonima »bogumila« za vlade cara Aleksija. Sam Rački je konstatirao, da se iz grčkih izvora ne može ništa doznati ne samo o početku »bogumilstva« nego niti o njegovu širenju među Južnim Slavenima (337), a zadatak je ovog razmatranja, da se ispita pojava »bogumila« baš među Južnim Slavenstvom, s naročitim obzirom na Bosnu.

Za postojanje »bogumila« u Makedoniji, krajem XI vijeka, Rački nalazi dovoljan dokaz u prikazu križarskog pohoda od Guilelma Tyrusa. I ma da nekoliko redaka niže citira žitije moglenskog episkopa Ilariona, prema kojemu su se u Makedoniji nalazili osim »bogumila« još i armenski heretici, monofiziti, on ipak vidi u »krivovjercima« onog prikaza »bogumile«, jer — kako kaže — »za druge ne bismo znali, a njih je bilo u cijelom prijedjelu do Vardara« (371)!

Blagojev je, bez sumnje, imao lagan posao, da ovakvu argumentaciju pobije savremenim Skilicom, koji je o prethodnicima onih križara, o njemačkim i francuskim vojnicima od god. 1071, zabilježio, da su razorili bugarske carske dvore u Prespi i opljačkali slavnu crkvu sv. Ahileja, koju je još car Samuilo podigao (cit. na str. 36[2]). Blagojev, osim toga, s punim pravom ističe veliku opreku i neprijateljstvo među grčkom crkvom i zapadnim kršćanima poslije raskola od god. 1054 (idem 35).

Poslije ovog nepouzdanog svjedočanstva jednog stranca, koji je s križarima, vrlo neprijateljski raspoloženima prema istočnoj crkvi, prolazio Makedonijom, Rački je opet mogao da se pozove na jedan slavenski spis, koji na prvi pogled isključuje svaku sumnju o postojanju mnogobrojnih heretika u južnoj Makedoniji.

Ovaj spis ima da prikaže »žitije i žizn moglenskog episkopa Ilariona«, koji je živio oko 1100—1164, a postao je biskupom u Moglenu (između Ohrida i Soluna) god. 1134 (vidi Nar. Enciklopedija II, 7). Pretežan dio žitija odnosi se na Ilarionov rad na obraćanju heretika, od kojih »množaišaa čest' maniheiskaa bê i

armên'skaa, a ešte že i bogomil'skaa« (izd. Daničićevo, Starine I, 69). Iako je ovim riječima pisac žitija jasno razlikovao »maniheje« od »bogumila«, stavljajući među njih još i armenske heretike, on je ipak disputacije episkopove ograničio na maniheje i ove armenske heretike, da najzad ne govori o nikome drugome, već isključivo o — bogumilima. Poslije sviju disputacija, u kojima pretstavnici »bogumila« uopće ne sudjeluju, progonjeni su na kraju samo — »bogumili«.

Već ova nelogičnost upućuje kritičkog čitaoca na oprez, pa ni Rački nije mogao da se ovdje otme nekom nepovoljnom utisku. Ostavivši otvorenim pitanje, da li pod onim manihejima ne treba razumijevati pavlićane, on se konačno priklonio mišljenju, da su maniheji Ilarionova žitija identični s bogumilima (371/2).

U disputaciji s »pobornicima manihejske skvrne hereze« (70) Ilarion pobija njihov dualizam, nazivanje Bogorodice »višnjim Jerusolimom«, monofizitizam (71), odbijanje biblije kao đavoljeg djela, huljenje križa (72); u raspri s armenskim hereticima pobija opet monofizitizam i upotrebu beskvasnog hljeba u njihovu bogoslu̇ženju.

Poslije ovih disputacija, koje su navodno imale velikog uspjeha, nadovezuje se nalog cara Manojla episkopu, da »v'su bogomil'skuju jeres do konca ot' stada očisti«, a otporne progna (81), i tada Ilarion »neč'stivie že i skvr'nnie bogomil'skie jeresi poklonniki, jeliki blagoč'stia priem'še sême božii arhierei vidê, v'se s'četa k pravoslavniih' stadu« (82).

Budući da je ovo žitije podupiralo njegovu koncepciju »bogumilstva«, Rački nije ulazio u pitanje njegova postanka, kao što je to propustio učiniti i kod žitija sv. Vladimira. Možda je u tom pogledu bio učvršćen mišljenjem izdavačevim, koji je žitije smatrao »najznatnijim ... tijem što u njemu dobijamo jedan domaći izvor više za poznavanje jeresi koje su bile među južnijem Slovenima« (idem 66). Doista, što bi ostalo od žitija moglenskog episkopa Ilariona, da su iz njega ispale raspre s hereticima?

Ovo pitanje se može utoliko opravdanije postaviti, što žitije nije nastalo neposredno poslije Ilarionove smrti, čak niti u narednom, XIII vijeku, već punih dvjesta godina kasnije. U 2 pol. XIV vijeka napisao je ovo žitije poznati bugarski patrijarh Eutimije; da ga je upravo sastavio, svjedoči fakat, da je građu za

Ilarionove raspre s hereticima ispisao iz protivubogumilskog spisa XII vijeka, napisanog od grčkog monaha Eutimija.

Već je Murko konstatirao, da su ovi dijelovi, dakle pretežan dio čitavog spisa, gotovo doslovce prevedeni iz Panoplije Eutimija Zygabena, grčkog pisca XII vijeka, a poslije Blagojevljeve konfrontacije obiju tekstova (23-25) ne može više biti nikakve sumnje, da je — po riječima Blagojeva — patrijarh Eutimije bukvalno prevodio svoj uzor (23).

Može li se, prema tome, žitije episkopa Ilariona uopće uvrstiti među historijske izvore? Iza svega, što je o njemu rečeno, ono ima samo filološko značenje.

Ako se, napokon, rezimiraju dosadašnji rezultati u kritici izvora, kojima se Rački služio, onda od sviju njih preostaje Slovo Kozme prezvitera kao jedini spomenik, na koji se njegova koncepcija može još nekako osloniti. Ali s ovim spomenikom pretvara se problem »bogumilstva« iz opće historijskog u specijalni problem bugarske historijske nauke.

Poslije Kozme historija »bogumilstva« među Južnim Slavenima zjapi prazninom puna dva vijeka, da se potkraj XII, zapravo u XIII vijeku, opet pojavi u žitijama prvih Nemanjića. Ne samo da se poslije Kozme »o sudbini Bogomila u samoj Bugarskoj ništa ne pripovijeda« (Rački 372), sve do anateme u Borilovu Sinodiku od god. 1211, nego nema nijednog pouzdanog podatka, da ih je kroz to vrijeme bilo i u susjednim južnoslavenskim zemljama.

Potpuno je, dakle, neosnovano, kada Rački tvrdi, »da je koncem XI i tečajem XII stoljeća bilo općina bogomilskih u krajevih Maćedonije od rodopske planine tja do preko Babune i ohridskoga jezera i crne Drine«, i »da je ova sekta u XII stoljeću rastresena bila po cijeloj južnoj polovici balkanskoga poluotoka« (372).

Ali, ako za tu tvrdnju Račkoga nema nikakve podloge u vjerodostojnoj historijskoj građi, kako onda stoji s odnosima bugarskih »bogumila« s njihovim tobožnjim jednovjercima na Zapadu? Zar je moguće, da se »bogumilstvo« već krajem X vijeka, a svakako početkom XI vijeka, kako drži Rački (343), proširilo čak u Francusku?

Döllinger (Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters 1890, 1) pokazao je, da su se u zapadnoj Evropi kroz stoljeća održale prastare gnostičko-manihejske ideje, pa ni one vijesti, na koje se poziva Rački, ne ispadaju iz okvira ove Döllingerove konstatacije. Sve

ostale tvrdnje u historijskim izvorima potječu od protivnika, koji su lako mogli pronaći neku neposrednu vezu između »bogumila« grčkih protivuheretičkih spisa sa patarenima i katarima na Zapadu, koji su svi nazivani istim imenom maniheja, najpoznatije kršćanske hereze. Oni su to mogli utoliko lakše učiniti, jer je sve što su ti »heretici« radili bilo sakriveno pred javnošću, i radi toga nije nijedna tvrdnja, ma koliko ona bila proizvoljna, mogla da bude prokontrolirana. Na tom polju pružena je ljudskoj fantaziji neograničena mogućnost djelovanja.

Gledajući — sa Guiraudom — u katarskim obredima XIII vijeka »arheološke tragove primitivne kršćanske liturgije«, Anjičkov je još nedavno pobijao mišljenje o potpunom nestanku starog manihejstva oko IX v. i njegovu ponovnom uskrsnuću pod utjecajem bogumilstva. »Katari, patareni i bogumili su — kaže on — neposredni sledbenici staroga manihejstva, koje se zatajilo nekoliko vekova u užim ulicama i mahalama i u dalekim zemljama na periferiji kršćanstva« (c. o. 152/3).

Čini se, da je i Jireček posumnjao u mogućnost neposredne veze istočnih »maniheja« sa zapadnima, kada je istaknuo, da je dualističko učenje došlo »u donju Italiju preseljenjem Pavlikijama sa gornjega Eufrata, koje je Vasilije I pobedio i tamo preselio«, dakle već krajem IX vijeka, davno prije prezvitera Kozme. On upravo tvrdi, za razliku od Račkoga, da »Katari ili Patareni u Lombardiji i Albigenzi u južnoj Francuskoj samo su ogranci ove grupe« (I, 163).

Svaki, dakle, dublji pogled u problem »bogumilstva« otvara u koncepciji Račkoga nove praznine, otkriva nova protivurječja, posvjedočuje uvijek iznova nedovoljnu objektivnost njegova stanovišta u pitanjima religioznog karaktera.

*

Preostaje još, na tobožnjem putu »bogumilstva« iz Bugarske u Bosnu, da se ispitaju svjedočanstva o hereticima u Raškoj za Nemanje.

Na osnovu jednog mjesta u Nemanjinu žitiju od Prvovjenčanoga zaključio je Rački, da je Nemanja progonio bogumile u svojoj državi, i njegova tvrdnja održala se poslije njega u našoj historiografiji sve do danas.

U njezinu ispravnost posumnjali su istom Blagojev i Glušac. Blagojev je progon tobožnjih heretika od strane Nemanje doveo

u vezu s političkom opozicijom, koja se digla protiv Nemanje, kada je — iako najmlađi među braćom — zbacio sa velikožupanske časti najstarijega brata Tihomira i sam postao raški veliki župan. Budući da se protivuheretički sabor navodi u biografiji neposredno iza poraza i smrti Tihomirove kod Pantina, Blagojev zaključuje, da je na njemu Nemanja, na sredovječni način, obračunao s političkim protivnicima (42/43).

Dok se Blagojev nije zadržao na kritici interpretacije Račkoga, Glušac je osporio Račkome pravo, da na osnovu potpuno neodređenih podataka stvara jedan dalekosežan zaključak. On je utvrdio, da u Nemanjinoj biografiji nema ni spomena o tome, na kakve se heretike ona vijest odnosi i kuda su oni iz Nemanjine države otišli (14).

Ova je zamjerka metodičke prirode sasvim opravdana. Ako se vijest u Prvovjenčanoga pročita pažljivo, bez tendencije, onda se isključuje svaka, pa i najmanja mogućnost, da se ona svede na neku »bogumilsku herezu«.

Što upravo kaže Prvovjenčani? Ovaj krasnorječivi i legendama osobito naklonjeni pisac priča, da je jedan od Nemanjinih »pravovêrniih' vojin'« došao pred Nemanju, da mu javi, »ježe neljubeštaja ti vêra i tr'kletaja jeres juže ukorênjajet' se v' vladič'stvi tvojem'«. Doznavši to, Nemanja, »ni malo zak'snêv«, sazove sabor svećenstva i plemstva (velmoža). O nekoj prethodnoj istrazi, u kojoj se tobože pronašlo, da su i neki velmože pristali uz onu herezu — kako tvrdi Rački — nema u vijesti spomena. Jednako je Rački izmislio, da je Nemanja, u skladu sa protivuheretičkim postupkom u Bizantu, dao odmah pohvatati heretike (376). Ne samo o svemu tome Prvovjenčani ništa ne zna, nego to isključuje čitav tekst.

Izvor zna samo toliko, da je Nemanja, obaviješten o postojanju »hereze« u svojoj državi, odmah, »ne kasnivši«, sazvao sabor. Pretstavivši sebe kao onog izbranika Božijeg, koji treba da čuva povjereno mu stado i spriječi đavola, da u njemu ne posije svoju pljevu, on je priznao, da je tek sada doznao, da se to ipak dogodilo u njegovoj oblasti. U njoj se raširila hereza »hulu prinosešta na sveti duh' i razdêljajušta nedêlimoe bož'stvo, ježe glagolaše bezumni Arii, prêsêkaje jedinosušt'nu troicu«.

Rački ne citira ove riječi, u kojima se hereza Nemanjinih podanika izričito definira kao arijanska. Pa ipak ne može biti sumnje,

da je Prvovjenčani baš to htio da kaže. Jer odmah iza gornjih riječi nastavlja Nemanja, da je »bezumni Arij« presjekao trojicu i da »i si bezum'ni (heretici!) poslêdujut' togo učeniju, nevêdušte okanii, jakože sniti im' vêrovâv'šim' i s onêm' tr'kletim' v dno adov' skrovišt'«.

Nemanja dakle optužuje one »zakonoprestupnike«, da slijede Arijevu herezu. Rački je to prešutio. On je svu važnost položio na prizor, koji se odigrao poslije Nemanjina govora, kada su na saboru izbile »raspri velice«. Tada je došla kći jednog velmože, udata za nekog »ot' krivovêrnih' teh'«, i ispovjedila, da je među krivovjercima, među koje ju je muž odveo, vidjela »istinoju... služešte ih' otpad'šuju slavi Božije samomu sotonê«; ne mogući trpjeti »smrada gluhih' kumir i mr'z'kije jeresi«, ona je, evo, došla pred Nemanju, da ga potakne na borbu s krivovjernima.

Ova anegdota izaziva toliki utisak nečega namještenog, da je Stanojević, iako nimalo ne sumnja u istinitost ženina iskaza, radije pretpostavio, da je ovaj prizor »udesio« sam Nemanja, da bi sabor predobio za svoje namjere (Nemanja; Pos. otisak iz Godišnjice 1933, 20).

Rački je u ženinim riječima, da krivovjerci »služe sotonu«, vidio dokaz njihova diteizma i zaključio, da se pod njihovom herezom »ne može razumjeti druga eres nego bogomilska«, i to ona »bugarskoga reda« (377). Prema njegovu prikazu toga »reda«, međutim, ovi diteisti bi trebali da budu monoteisti ili »ublaženi dualisti«, koji su zadržali dualističku nauku »samo glede odnošaja svijeta naprama tvorcu i u drugih posljedicah« (373). Ovo protivurječje njegovih izvoda, kao i fragmentarna upotreba izvora, upotpunjuju se još posljednjim argumentom Račkoga, koji je, možda, i sam posumnjao na čas u ispravnost svoga tumačenja; on misli, da »kada se pod ovom krivom vjerom ne bi razumijevala bogomilska, ne bismo znali, koja druga bi se tada bila mogla u Srbiju uvući« (377)!

Još jedan podatak u Prvovjenčanome govori protiv ovog mišljenja. Saslušavši ženu, Nemanja se posavjetuje sa saborom »i ni mali zak'snêv', posla na nje (krivovjerne) v'oruživ' ot' slav'nih svoih'«. Uhvativši, među ostalima, i »učitelja že i načel'nika ih'«, dade mu odrezati jezik, »neispovêdajušti Hrista sina Božija«. Ove zadnje riječi nadovezuju se očevidno na Nemanjinu optužbu, da krivovjerni slijede arijansku nauku, koja je Kristu osporavala jed-

nakost sa Bogom-Ocem (Šafařík, Památky, Život sv. Symeona od krále Štěpána, gl. VI, 6—8).

Gdje tu, dakle, Prvovjenčani govori o »bogumilima«? Ako Rački drži, da za tu pretpostavku govori, napokon, okolnost, da u protivnom slučaju ne bismo mogli znati, kakva se to hereza uvukla u zemlju, može se s jednakim pravom postaviti pitanje, da li se uopće ova vijest Prvovjenčanoga mora uzeti kao neosporan historijski fakat. Nije li njome Prvovjenčani išao samo za tim, da uzvisi svog oca? Njegova biografija Nemanje samo je »panegirička biografija, sastavljena kao pohvalno slovo« (Jireček IV, 68), sa svim obilježjima ove prvotno bizantinske književne vrste: njenom dvorskom rječitošću, sadržajnom prazninom i legendarnošću. Ona je retorski iskićena i ispunjena legendama i — čudesima. Ako je dakle Prvovjenčani mogao govoriti o čudesima, koja je Nemanja poslije smrti stvarao, zar je nemoguće, da je iskonstruirao i jednu Nemanjinu akciju protiv tobožnjih heretika, koja je, uostalom, u njegovu prikazu ispala dosta nespretno?! Svrha mu je, da u svojoj zemlji učvrsti kult Nemanje, i za taj cilj nije mu nijedno sredstvo zazorno. U tome su ga slijedili svi kasniji pisci žitija i drugih sličnih »historijskih« sastava.

Suradnja, naime, dinastije i crkve u sredovječnoj Srbiji, koja je vidno počela s Nemanjom, dovela je do toga, da je crkva primijenila sva raspoloživa sredstva, da dinastiju učini popularnom u narodu i na taj način podigne njeno značenje u odnosu prema feudalnom plemstvu. Kako daleko je u tome išla, najbolje svjedoče žitija Danila i njegovih nastavljača, za koja je Golubinski rekao da svojom užasnom retorikom, svojom podmuklošću i laži — koje ne poznaju nikakovih granica — premašuju čak i bizantinske pisce, poznate majstore u takvom načinu pisanja (ap. Jireček IV, 69).

Ali već sv. Sava, iako s trijeznom jednostavnošću, konstatira, da je Nemanja naučio Srbe držati »pravu vjeru«, dok Domentijan, prepisujući zapravo Prvovjenčanoga, tvrdi, da je Nemanja obarao po Srbiji neznabožačka »kapišta« i idole i namjesto njih gradio »crkvi Hristovi« (izd. Daničićevo 30/31). Teodosije ide još dalje i pripisuje Nemanji (i Savi) u zaslugu »pravoslavija vêru, jeresi svobožđenije, istinoje kr'štenije, cr'kvam' v'zdviženije, svetitel' vellêpotu, car'skoje vêncem' ukrašenije, ljudi uzakonjenije, k' pokaaniju naučenije, inokih' s'branije itd.«, ukratko samo uvođenje kršćanstva na mjesto dotadašnjeg poganstva (izd. Daničićevo 218).

Na drugom mjestu Teodosije kaže, da je Nemanja »apostol'ski bo ljudi svoje naučiv' i vêroju prosvêtiv', hrami bêsov'skie oprovr'g' i cr'kvi bogu v'zdvig', jeresi prognav' itd.« (Daničić 55).

Vasilije Marković, koji je pravilno ocijenio značenje Nemanje i njegove porodice za crkveni razvitak zemlje, naglasio je — u opreci sa citiranim starim piscima — visoki nivo vjerskog i crkvenog života u Raškoj prije Nemanje. »Sve strane srpskog duhovnog života u vreme Nemanje — kaže on — pokazuju već znatnu izraženost i jedan dug prethodan period kulturnog života. U vreme Nemanjino nalazimo, već gotov, i to potpunce gotov, prekrasan jedan posao, srpsko-slovensku redakciju staroslovenskih knjiga.« Jednako pokazuje i umjetnost znatan stepen razvitka. Monaštvo srpsko je za Nemanje već toliko brojno, da emigrira u Bizantiju, pa se već 1185 spominje srpska monaška kolonija u Solunu (45/46).

Marković, dakle, dobro primjećuje, »da je i pre Nemanje u granicama Raške bilo prilično i manastira i monaha i da ne počinje sve sa Nemanjom, kako bi hteli da pretstave naši srednjevekovni historiografi« (46).

Od sviju tih starih pisaca zaslužuje, bez sumnje, najveću pažnju sv. Sava, koji je u žitiju svog oca, kao kaluđera Simeuna, dao najjednostavniju, ali i najvjerodostojniju od sviju srpskih biografija.

On ništa ne govori o Nemanjinim zaslugama za pobijanje hereze; on se zadovoljava time, da naglasi, kako je Nemanja naučio svoj narod, da drži »pravu vjeru«, naime pravoslavlje. On ističe, dalje, da je sam na sebi pokazao narodu »novo krštenje«, i Marković — koji inače smatra »bogumilstvo« jednom »skoro nacionalnom religijom« gotovo sviju Južnih Slavena u toku X—XII vijeka — toliko je oprezan, da ove riječi ne tumači kao reakciju na neku herezu. On, s pravom, ne smatra isključenim, da se one odnose na katolicizam (55); one, uostalom, i dobivaju svoj smisao samo s obzirom na Nemanjino dvostruko krštenje, najprije po zapadnom, a kasnije po istočnom obredu.

Na taj način, dakle, ne može se najpouzdaniji od živih svjedoka Nemanjina rada upotrebiti kao dokaz za postojanje heretika u vrijeme njegova vladanja.

Domentijanovo isticanje Nemanjinih zasluga u pobijanju tobožnjeg poganstva može se objasniti samo prekomjernim laskanjem ovog pisca, za čija žitija kaže Jireček da su monotona i puna praznih

riječi i fraza (IV, 69). U njima ima mnogo legenda, mnogo moralno-religioznih umetaka i prazne retorike. Radi svih ovih obilježja njegova rada ne može imati pouzdane historijske vrijednosti ni ono mjesto u njegovu žitiju sv. Save, gdje govori o Savinu protivuheretičkom radu na jednom »velikom saboru«.

Domentijan kaže, da je Sava, postavivši episkope, naložio, da se sastane »veliki sbor« svega svećenstva i naroda (!). On je želio da im »objavi« istinitu vjeru i prokune »bezbožne heretike i sve one koji ne ispovijedaju Hrista istinskog Boga našega« (234). Za vrijeme službe održi Sava propovijed, koja — naravno — nije ništa više, nego Domentijanov vlastiti literarni proizvod, vrlo monoton i prazan. Nigdje ne spominje u njoj D. konkretne heretike, nikakvu herezu, koja bi baš u to vrijeme ugrožavala Savin rad. Riječ je o odnosu njegovih vjernika prema herezama uopće. Primajući svih sedam vaseljenskih sabora, oni proklinju sve one, koje su i ovi prokleli; »mnogu ubo jeres v različna vrêmena i lêta dijavol pomisli, i mnog plêvel zlovêrija služeštiimi jemu bezakonniimi jeresii načelnikom v vseljenuju nasêja na prêvraštenije i smuštenije pravije vêri, ihže proklinajem, i s nimi pomislivšiih zliih povelênii, i gnušajem se vsakoje jeresi nečstivije« (238). Sve ostalo je samo jednolično »vjerovanje«.

Domentijan još dodaje, kako je Sava poslije ovog sabora nastavio započetim djelovanjem — među ostalim — »zloslavniih učenik jeretik trnova učenija isêcaje slovom božstvnaago si razuma« (243), i tada prelazi na akciju oko crkvenog vjenčavanja oženjenih ljudi, koji dotada nisu u crkvi vjenčani.

Teodosije već zna mnogo više o hereticima na spomenutom saboru. I on, ma da je više od stotinu godina udaljen od ovog događaja, konstruira jedno »poučenije«, koje je Sava tobože održao na saboru. Ni on ne govori ništa izvjesno; ne samo ne spominje nikakvu konkretnu herezu nego se uopće ne zadržava na nijednom heretičkom naučavanju. Prema njemu, rekao je Sava, da će govoriti o herezama samo zato, što se boji, »da ne čto v vas ot nečistago i plêvelnago takoviih učenia budet« (147).

I kod Teodosija proklinje sabor »vsêh jeretik i vsu jeres ih zluju« (150). Samo Teodosije — za razliku od Domentijana — dodaje još, da je Sava, narednih dana poslije sabora, napose ispitivao sve »ispovêdavših že jeres«, krsteći ih zajedno s onima, koji su već kršteni »v latinscêi jeresi«. Jedni i drugi morali su prije da prokunu

»zlie ih jeresi« (151). T. tada spominje akciju oko vjenčavanja već oženjenih ljudi i opet govori o Savinom protivuheretičkom radu. Po njemu je Sava još uvijek obraćao heretike, »počsti že i dari velikie obêštavaše im«, darujući obraćenike zajedno s bratom, dok je otporne izagnao (152).

Izvan svake je sumnje, da se ovako općeniti, potpuno neizvjesni podaci ne mogu upotrebiti kao dokaz za postojanje nekih »bogumila« u državi Prvovjenčanoga. Ako se pažljivo pročita Domentijan, koji je događaju vremenski dosta blizak, onda u najboljem slučaju preostaje konstatacija, da je Sava, reorganiziravši srpsku crkvu, održao veliki sabor, da na njemu svečano objavi — kako D. kaže — i utvrdi istinitu vjeru, naime pravoslavlje. Utvrđujući vjeru, prirodno je bilo, da osudi i sve hereze, koje su tu vjeru ikada razarale.

Od sv. Save do Teodosija nijedno žitije ne spominje »bogumile« u nemanjićkoj Srbiji, a, ukoliko ističu zasluge Nemanje i Save u proganjanju i obraćanju »heretika«, njihove su vijesti o tome tako općenite, da ne ispadaju iz okvira uobičajenog panegiričkog stila njihovih »pohvalnih slova«. Jedini iscrpljivi izvještaj o hereticima za Nemanje daje Prvovjenčani, ali se u njemu ne može naći ni najmanji oslonac mišljenju Račkoga, da se pod tim hereticima imaju razumjeti bogumili.

Ako se rezimiraju zaključci u pitanju upotrebe pojedinih slavenskih izvora o hereticima među Južnim Slavenima od strane Račkoga, preostaje jedino Kozmin spis protiv bogumila kao pažnje vrijedan historijski spomenik, čije se naučno istraživanje još ne može smatrati potpuno završenim, iako je već mnogo izgubio od ranije općenito priznate vrijednosti. Svi kasniji izvori, od Tirusa do Teodosija, pokazuju se kao potpuno nepouzdani svjedoci za koncepciju Račkoga, koji nije k ovim piscima pristupao s dovoljno opreznosti.

Opravdano je primijetio Glušac, da srpska žitija ne znaju ništa o nekom prebjegavanju »heretika« u Bosnu odnosno u Zahumlje. Unatoč tome ne sumnja čak ni Jireček u to, da su se poslije tobožnjeg progona od strane Nemanje održali »bogumili« i dalje u Zahumlju (I, 164 i IV, 97), iako za tu tvrdnju nema ne samo dokumentarnog nego niti historijskog dokaza.

Nemanjin sabor — ako je uopće održan — nije, bez sumnje, imao da raspravi heretičko pitanje samo u Raškoj, onom dijelu

države, kojim je Nemanja neposredno vladao. Iako je zapadnim područjem države upravljao knez zahumski Miroslav, Nemanja je ipak aktivno ulazio u pitanja, koja su bila od veće važnosti za tu, u neku ruku, autonomnu kneževinu, kako to pokazuje na pr. sukob s Dubrovnikom. Sam Miroslav, opet, bio je isto toliko oduševljeni vjernik pravoslavne crkve kao i Nemanja, kako to svjedoči njegova zadužbina, manastir sv. Petra i Pavla na Limu, i prekrasno evanđelje, koje je po njemu nazvano.

Napokon, kada rimska kurija pokreće heretičko pitanje u Bosni (ne u Zahumlju!), ona ne zna ništa o prebjegavanju heretika iz susjedne Raške, već predbacuje banu Kulinu samo jedno: da prima heretike iz — Dalmacije. Ma da je još 1199 godine obaviješten o širenju hereze u Bosni pismom kneza Vukana, papa Inocencije III, pozivajući 11 okt. 1200 kralja Emerika, da u Bosni preduzme potrebne korake, spominje samo informacije, koje je primio iz Dalmacije. On izrijekom kaže, da je dočuo, »quod cum venerabilis frater noster (Bernardus) Spalatensis archiepiscopus Patarenos non paucos de Spalatensi et Traguriensi civitatibus effugasset, nobilis vir Culinus banus Bossinus iniquitati eorum non solum tutum latibulum, sed et presidium contulit manifestum etc« (Smičiklas, Codex II, 351).

Ne samo srpski nego ni latinski izvori ne opravdavaju tvrdnju o širenju »bogumilstva« i bosanskih heretika iz susjedne Raške u Bosnu. Rimska kurija ističe njihovo tobožnje zapadnjačko porijeklo, nazivajući ih patarenima, a njihovu herezu katarskom (idem III, 14).

Možda je ova činjenica potakla Vl. Mažuranića, da, ne napuštajući potpuno mišljenje Račkoga, zaključi, da je »u hrvatske zemlje (među njima razumijeva i Bosnu) prodirala hereza s istoka preko Srbije, ali možda još više (sic!) sa zapada iz južne Franceske i Italije« (Prinosi za hrvatski pravno-povjestni rječnik, 73).

Od toga vremena spominju, doduše, izvori »bosansku herezu«, i ne može biti sumnje, da je regionalno obilježje njenog imena imalo svoje dublje, iako nigdje neizraženo, značenje. »Zahumski heretici«, međutim, javljaju se istom onda u srpskim izvorima, kada je Zahumlje došlo u bosanski posjed. Ali ono je i pod bosanskom vlašću zadržalo svoje pravoslavno obilježje.

Dovoljno je da se uzmu u obzir toliki ostaci starih srednovječnih crkava u današnjoj Hercegovini, natpisi na grobnom kamenju i dokumentarni podaci o srpskim popovima na zahumskom području, pa da se postavi pitanje, otkuda to, da se baš u Zahumlju,

kamo su se »bogumili« navodno najprije sklonili i gdje su se najduže održali, očuvalo pravoslavlje srpske crkve neprekinuto od Nemanjinih vremena sve do turske prevlasti? I to unatoč dalekosežnoj okolnosti, da srpska crkva nije mogla vršiti svoju jurisdikciju nad Zahumljem pridruženim Bosni, i da u njemu, sve do ulaska mileševske mitropolije u sklop bosanske države, uopće nije bilo ni jedne srpske episkopije, dok je bosanska crkva mogla u tim krajevima slobodno razviti svoje djelovanje.

3. Apokrifi u »bogumilskom pitanju«

Rački se nije zadovoljio samo time, da »bosansku herezu« dovede u neposrednu vezu s onim hereticima, koje je tobože progonio Nemanja, nego je on uzeo za gotovu činjenicu i pretpostavku, da su »k bosanskim Patarenom« prešle i one »knigy nečastyvije«, za koje Prvovjenčani kaže da su nađene kod poglavice raških heretika i da su spaljene (576).

Iako za tu tvrdnju nema ne samo nikakve dokumentarne podloge nego niti jednoga dokaza u event. nalasku ovakvih knjiga na području »bosanske crkve«, Rački je ipak nastojao da u opsežnijem prikazu poveže »bogumilstvo« uopće s pojavom mnogobrojnih crkvenih apokrifa. On želi dokazati bar toliko, »da je sljedba tako u istoku kako na zapadu priznavala uz sveto pismo drugih knjiga koje je ona kano svete štovala i veliki im ugled prisuđivala« (574).

Njegovoj koncepciji bogumilstva išlo je, dakako, u prilog, da se dokaže sastavljanje i širenje apokrifa od strane »bogumila«. Rački je držao, da je u nekim, vremenski mnogo kasnijim (XIV—XVII st.), ruskim spisima našao izravnu potvrdu za mišljenje, da je sam Bogumil pisao ovakve »jeretič'ske knjigi«. Budući da navedeni ruski zapisi pripisuju nekom prezviteru Jeremiji, koga zovu i bugarskim popom, apokrif »o drêvê kr'st'nêm«, a taj opet neki od njih označuju djelom popa Bogumila koji je živio u vrijeme bugarskog cara Petra, Rački je identificirao oba pisca i zaključio, da se Bogumil zvao prvotno Jeremija i da je on pravi autor onog apokrifa (575). Iako se Rački mogao pozvati samo na ovaj »dokaz«, kada je Bogumila nazvao Jeremijom, on je sasvim neopravdano ustvrdio, da je i »inače poznato da je bugarski pop Jeremija i bugarski pop Bogomil jedna osoba«. Mjesto, na koje se tom prilikom u svome djelu poziva (str. 347), ne sadržava, međutim, ništa drugo,

nego kratki izvod iz argumentacije, koju razvija pri kraju djela na str. 575 i koju smo upravo spomenuli! O identifikaciji popa Bogumila s Jeremijom ne može, prema tome, biti »inače« ništa drugo poznato, nego ono, što je Rački sam izveo iz nekoliko kasnih ruskih spisa.

Kada je Rački pisao »Bogomile i Patarene«, on se od tada poznatih apokrifa mogao pozvati samo na odlomak »slovo o kr'stê čast'nêm'«, kao po naslovu najbliži apokrif onome, koji se pripisuje Bogumilu, ali je — poslije prikaza njegova sadržaja — morao priznati, da ova veza još nije »izvjesna«! (584).

Kasnije su, međutim, pronađeni rukopisi sa svim onim apokrifima, koje ruski spisi označuju kao krivovjerna djela popa Jeremije, odnosno — jedan od njih — kao djela »popa Bogumila«.

Od triju poznatih rukopisa, najstariji, t. zv. berlinski, doista potječe iz Bugarske. To je zbornik, u kome su sakupljeni razni crkveni ustavi i »monokanuni«, apokrifi i pričice, pa opisi života i čudesa nekih svetaca, dijelom apokrifni. Jagić, koji je zbornik pronašao, stavlja ga najkasnije u XIII vijek. »Cjelokupni zbornik — kaže on — vjerno izražava pravac duševnoga života bugarskih popova 11, 12 i 13 vijeka. Iz bogate teologijske, moralno-filozofske i crkvenopravne literature sastavljahu sebi mali popovi, koji su s narodom živjeli, takove rukovoditelje, potrebite u raznim crkvenim funkcijama i kao građu za propovijedanje« (Jagić, Opisi i izvodi iz nekoliko južnoslovinskih rukopisa. Starine V, 46). Apokrifi ovog bugarskog zbornika očuvani su još u hrvatskom glagoljskom rukopisu od god. 1468, odakle ih je Jagić preštampao u svojim Prilozima. Treći rukopis, napokon, koji se nalazi u Lenjingradu, prijepis je prvoga iz XVII vijeka.

Iako je Jagić, pišući o berlinskom zborniku, pristajao uz mišljenje Račkoga, da je pop Jeremija identičan s Bogumilom i da su baš bogumili »prihvatili« i cijenili starije apokrife (47, 80), on je ipak morao priznati, da »u pomenutim apokrifima nema ništa (!) bogomilskoga« i da su oni »gotovo svi prijevodi s grčkoga jezika« (79).

Prema njegovu istraživanju čitava zbirka apokrifa popa Jeremije nosila je naslov »O drêvê kr'st'nêm' eže izvêštenie sv. troice« (82), pa je, prema tome, moralo ostati bez rezultata i ono nastojanje Račkoga, da Jeremijino djelo pronađe u očuvanom i njemu poznatom apokrifu »o kr'stê čast'nêm'« (vidi gore).

Slavenski filolozi ispravili su već odavna pogrešno shvaćanje Račkoga o uskoj vezi »bogumila« sa slavenskom apokrifnom književnošću. Već je Radčenko tvrdio, da specijalno bogumilskih apokrifa nema (Weingart u Časopisu Musea etc. 158), dok je Murko ponešto suzdržljivo izjavio, da se gotovo nijedan od poznatih apokrifa ne može izravno svesti na bogumile (Geschichte etc. 88); onu malu rezervu, sadržanu u riječi »gotovo« (»fast gar keine«!), ostao je dužan da objasni. Prohaska (Das kroatisch-serbische Schrifttum in B. und H.) osporio je pravo, da se apokrifi nazivaju dotada uobičajenim nazivom »bogumilske književnosti«, i on ih je uopće posve eliminirao iz kompleksa »bogumilskog pitanja«. Čak i za tobožnju dualističku nauku nekih apokrifa rekao je potpuno opravdano: »Aber diese Lehre ist gar nicht spezifisch bogumilisch, man begegnet ihr auch in den griechischen Quellen« (47).

Rezimirajući rezultate dugih naučnih istraživanja brojnih slavenskih filologa, Weingart je utvrdio, da »se pokazalo, da je jedva koji apokrif sastavljen od bogumilskog pisca, da t. zv. zbornik popa Jeremije, koji je ranije nepravo istovetovan s Bogumilom, nema s bogumilstvom ništa zajedničko i da se uopće mogu bogumili u toj stvari smatrati samo posrednicima« (Počátky bogomilství a t. d. 16). Poslije nesumnjivih naučnih činjenica, koje su izražene u ovim Weingartovim riječima, mišljenje o posredničkoj ulozi »bogumila« u širenju apokrifa nije se nikada moglo izdignuti iznad nivoa jedne ničim nedokazane pretpostavke.

Bugarski naučenjak Jurd. Trifonov, koji inače dijeli koncepciju Račkoga o »bogumilstvu«, također je morao još nedavno konstatirati, kako su »nekoi istorici pogrešno sčitali apokrifnata knižnina za bogomilska i su misleli, če glavni, ako ne jedinički, prevodači na tazi knižnina su bili bogomilite. V saštnost, tja se je preveždala i četela glavno ot samite pravoslavni« (Slavjanski kalendar, Sofija 1929: Pogled vrhu starobolgarskata literatura, 32).

Pa ipak se čini, da se pretpostavka o posredničkom radu bogumila u širenju apokrifa može osloniti na jedan očevidan dokaz iz njihovih vlastitih redova: na apokrife u rukopisu krstjanina Hvala. To je uostalom i jedini slučaj, koji pokazuje, da je i »bosanska crkva« doista učestvovala u općekršćanskom njegovanju apokrifne književnosti.

Krstjanin Hval, naime, donosi iza Mojsijevih deset zapovijedi tri apokrifa. To je apokrifna raspravica Dorota, episkopa tirskog

iz VI vijeka, apokrif Epifanija, ciparskog episkopa (živio oko 870), o apostolima, i apokrifna putovanja i martirij sv. Pavla. Ovi apokrifi pružaju, prije svega, nesumnjivi dokaz, da su preuzeti iz grčke crkvene literature. Uz prvotno latinskim jezikom pisani članak biskupa Dorota pribilježeno je: »i mi že paki ot grčska u slovinski (sic!) preložše« (Starine III, 9).

Što se pak tiče njihova sadržaja, Rački ih je morao pribrojiti onom redu apokrifa, za koje kaže da se ne protive »nauci, ćudoredu i svrsi svetih knjiga staroga i novoga zavjeta... pače kano da nakanjuju vjeru i ćudorednost vjernika ukrijepiti i nadopuniti« (586). On je konstatirao, da apokrif o Pavlovu martiriju »svojom sadržinom... ne pripada samoj sljedbi« i da su ostala dva apokrifa »rabljeni u istočnoj crkvi« (588).

Ukratko, i ovaj jedini nalaz slavenskih apokrifa na području tobožnje bogumilske »bosanske crkve«, koji je izrađen u njenim vlastitim redovima, govori protiv Račkoga. On je, u ovom slučaju, znao doduše ispravno utvrditi činjenice, ali, zarobljen svojom koncepcijom, nije znao ocijeniti im značenje. Rački je »naslućivao« — kako sam kaže — da poznati »slovenski apokrifi nisu isključivo svojina slovenske književnosti« (585), jer se oni »nalaze ne samo u slovenskim, nego i u grčkim popisima« (584); on je bio svijestan toga, da se slavenski Jug može smatrati »domovinom (apokrifa) samo glede jezika i prvobitne porabe« (586) i znao je, da njegovo mišljenje ne rješava problem slavenskih apokrifa, »ostavljajući razvitak ovoga pitanja dobi, koja će nam sgrnuti obilniju građu« (590). Ali, unatoč svemu tome, on je upravo tražio i iznalazio veze između svojih bogumila i apokrifa, nastojeći da ma čime potkrijepi mišljenje, prema kome su nekada kolali baš među bogumilima apokrifi, sastavljeni »u duhu dualističkom«, — »pa bilo da su kašnje dodatkom odlomaka iz pravovjernih apokrifa preobraženi« (588).

Rački je ovo svoje mišljenje ilustrirao sa tri primjera, od kojih je i sam odmah napustio, kao problematičan, apokrif popa Jeremije. Ostala su dakle dva apokrifa: t. zv. Vidênie Isaie (*ὅρασις Ἡσαΐου*), koji su, prema svjedočanstvima protivnika, upotrebljavali grčki bogumili i talijanski dualisti, i Liber s. Joannis, za koji je Rački našao jasno dokumentarno svjedočanstvo, da je donesen iz Bugarske i da su se njime služili talijanski patareni. (Rački ne kaže, kome vremenu ovaj rukopis pripada, ali drži, da je u pripisu spomenuti patarenski biskup Nazarije živio u drugoj polovini XII vijeka; 576.)

Dok je postanak prvog apokrifa mogao staviti već u drugi vijek, a možda i u Neronovo vrijeme (579), odnosno u IV—V vijek (njegov drugi dio, t. zv. ascensio Esaiae kod Jeronima), i dok je mogao upozoriti na latinsku i etiopsku redakciju ovog spisa, on je morao priznati, da se »dosada nije nijedan rukopis našao, na kojem bi ... zabilježeno bilo da polazi od bogomila ili od patarena« (577).

Drugi apokrif, međutim, obilježen je kao takav, ali njime pitanje upotrebe apokrifa među Slavenima nije ni za korak maknuto naprijed. Rački je doduše našao slavenski apokrif pod naslovom »v'prosi Joanna bogoslovca gospodu na gorê favorstêi«, ali se on sadržajno potpuno razlikuje od latinskoga, s kojim se podudara samo u naslovu i formi. Rački je dakle — sa svoga stanovišta — pravilno zaključio, »da bogomili slovenski nisu rabili ovoga slovenskoga spisa« (582).

Konačni rezultat sviju spomenutih pokušaja Račkoga, da slavenske apokrife, ukoliko su protivni crkvenom naučavanju, dovede u usku vezu s »bogumilima« i dokaže, da su oni, ako već nisu te apokrife sami sastavljali, svakako bili posrednici u njihovu širenju među Slavenima — mora se označiti kao potpuno negativan.

Ova pretpostavka nije ipak još dugo mogla nestati iz djela, u kojima se obrađivalo pitanje slavenskih apokrifa. Čitav niz odličnih slavista, od Jagića do Weingarta, zastupao je i dalje mišljenje, koje — u stvari — sa neposrednim proučavanjem apokrifa nije više bilo ni u kakvoj vezi. Svi su oni dolazili do istoga zaključka, da »bogumilskih apokrifa« uopće nema, ali nisu se mogli odreći nagađanja — jer dokaza za to nisu mogli pružiti — da su se »bogumili obilno služili apokrifima u svoje svrhe, tumačili ih u svoju korist, crpli iz njih nerijetko građu za oblikovanje svoga pogleda na svijet« (Weingart, 16).

I ma da je Weingart, stojeći na tome stanovištu, otvoreno priznao, da se »danas (on piše god. 1913) nismo baš mnogo više približili konačnom i detaljnom odgovoru na gornje pitanje, nego što je to bilo prije 50 godina« (17); i ma da je ponovo 1921 konstatirao, »da se još ne može reći, koji su apokrifi doista bogumilima specijalno pripadali« (Časopis Musea etc., c. o. 159); on je ipak još jednom pokušao da spasi Račkoga.

Nadovezujući na pisanje prezvitera Kozme — kao što je, uostalom, učinio već Rački — Weingart drži, da su već u počecima sekte bili »bogumilima« poznati apokrifi, od kojih jedan objašnjava

doketizam Kristov, a drugi tumači udio Satanailov u stvaranju svijeta. Ali ni on ne smatra prvi apokrif u tom pogledu »potpuno pouzdanim« (17), dok drugome ne može utvrditi »prvotan izgled, ili možda čak prvotni tekst«, jer grčki uzor nije poznat, a slavenski prijepisi pripadaju mnogo kasnijem vremenu i potječu iz krajeva, koji su odviše udaljeni jedni od drugih (18).

Weingart je, napokon, završavajući svoj prikaz konstatirao, da su »u jednakoj mjeri, čak i mnogo više nego bogumili, njegovali apokrife pravovjerni pisci, pa i sveštena lica« (19).

Kada su ovi retci pisani, bilo je već poznato više rukopisa sa slavenskim tekstom Isaijine vizije. Svi su oni potekli od jednog starijeg slavenskog teksta, nastalog u Bugarskoj u IX—XI vijeku, koji »pretstavlja zasebnu verziju, prijevod ili preradu još nepoznatoga grčkog originala« — kako kaže Jordan Ivanov (Bogomilski knigi i legendi, 155). On je, međutim, nesumnjivo dokazao i to, da je očuvani sredovječni latinski tekst također preveden sa slavenskoga (156—159). Kako su neki od spomenutih slavenskih rukopisa nađeni po srpskim i moldavskim manastirima, posvjedočena je time raširenost ovog apokrifa, koji u svojoj slavenskoj redakciji ne pokazuje ništa specifično bogumilsko. Ivanov se, dokazujući njegovu pripadnost bogumilskoj književnosti, morao ograničiti na konstataciju, da taj aprokrif »ničim ne protuslovi bogumilskoj nauci« i da su njezine tendencije u njemu »prikrivene te ih obični kršćanin lako ne zapaža« (160).

Ivanov je tom prilikom učinio posljednji, pažnje vrijedni pokušaj, da iznese sve, čime bi mogao utvrditi postojanje naročite »bogumilske književnosti«. Ali osim poznatog katarskog rituala nije uspio dokazati izrazito »bogumilsko« obilježje i postanak ni na jednome spisu, za koji je bio sklon da to ustvrdi. Ova konstatacija važi također za Vidênie Isaie, dok za spomenuti ritual važi utoliko, ukoliko Ivanov ne može dokazati, već samo naslutiti, da je u njemu očuvana »zapadna verzija istovetne starobugarske knjige« (55) — koja dosad nije pronađena.

Ivanov je, dakle, težište svojih izvoda položio na »secretum haereticorum de Concorezio«, Liber s. Joannis, za koji spis je već rečeno da u slavenskoj redakciji nije poznat. Osobitu je važnost položio na bečki rukopis, nađen u jednom kodeksu XIV vijeka, zapravo na neke marginalne note u njemu, koje pripisuje prepisivaču, tobožnjem dualistu (61). Jedna od njih objašnjava riječ:

Josaphat kao mjesto (locus), »sicut Bossina et Lombardia et Tuscia« (75), po čemu Ivanov zaključuje, da je ovaj rukopis »bio upotrebljavan od dualista u Bosni i Italiji, ali je njegov latinski prijevod načinjen prema bosanskom slavenskom tekstu, koji je također nekad donesen iz Bugarske« (67/8).

Ovakav zaključak, koji se ne može pozvati ni na jedan postojeći slavenski tekst, očito je suviše smion. Ivanov, doduše, smatra, da bečki tekst (točnije, jedna od njegovih nota!) mora potjecati od bugarske legende o krsnom drvetu i da je on, prema tome, sastavljen »više po bugarskim negoli grčkim tekstovima« (72). Sravni li se, međutim, nota, koja dolazi u obzir, s tekstom i uporedi li se s dualističkim shvaćanjem o tome predmetu, onda se ne može izbjeći utisku, da među njima postoji očevidni nesklad.

Tekst, koji je u oba poznata rukopisa sadržajno jednak, glasi u bečkom rukopisu ovako: »Cum autem cognovisset Sathanas — govori Krist — quod descenderem in hunc mundum, missit angelum suum et accepit de tribus arboribus et dedit Moysi prophetae ad crucifigendum me, quae ligna mihi custodiuntur usque nunc« (82). Bilješka najprije objašnjava, kakva su ta drva, a onda kaže, da je anđeo rekao Mojsiji, neka ih zasadi, jer »ista ligna erunt salus mundi et defensio mundi, remissio peccatorum... quod significat fidem sanctae trinitatis« (81[1]), a jednako glasi — od Ivanova citirano — mjesto iz legende o krsnom drvetu (»i reče angel' gospod'n': se obraz' svętią troicą se drêvo bude spaseniju, se drêvo žizn' miru itd.« 71).

Križ je, dakle, prema tekstu djelo sotone, određeno da bude Krist na njemu mučen, dok je prema noti i legendi simbol Sv. trojstva, spasenje i obrana svijeta, oprost od grijeha itd. Zar je moguće, da je ovu bilješku pripisao dualist, jamačno nezadovoljan s tekstom?! Uostalom, ni sam tekst ne zastupa nazore dosljednog, već umjerenog dualizma (65), kao što to čine i svi poznati apokrifi, a pri sastavljanju njegovu upotrebljeni su mnogi apokrifi, dobro poznati i rašireni u čitavom kršćanstvu (69—72).

Jer — kako je oštroumno primijetio Murko — apokrifi su »ein bis in das 19 Jahrh. blühendes religiöses Epos in Prosaform« (82). Jireček, koji je pravilno ocijenio pitanje apokrifa u odnosu prema bogumilskom pitanju, isključujući svaku vezu među njima (sravni IV, 67), ovako je objasnio duševnu atmosferu, u kojoj su stvarani apokrifi: »Knjige staroga i novoga zavjeta, koje je crkva

priznala, ne behu dovoljne da zadovolje radoznalost pobožnih ljudi u srednjem veku. Tadašnji ljudi želeli su da više čitaju ili slušaju o stvorenju sveta, o znamenitim ličnostima u oba zaveta, o nebu, o paklu i o tajnama budućnosti. O svemu tome našli su oni bogate pouke u mnogobrojnim apokrifima. Apokrifi su delimično veoma staroga porekla, a svojim popularnim i fantastičnim prikazivanjem često stoje po sredini između bogoslovije i poezije« (IV, 66/67).

I istočna i zapadna crkva bile su prožete najrazličitijim apokrifima. Ako je Zapad mogao da zamjeri Istoku apokrife gnostičkog porijekla, ovaj je kroz riječi jednog ruskog indeksa od 1397 mogao s jednakim pravom predbaciti »Rimljanima«, da ljude »zavode tajnim heretičkim knjigama kao tobože starima« (Murko 93).

U nekim indeksima preporučivala su se za čitanje izrazito apokrifna djela, pa ne mogu, dakle, iznenaditi žalbe istih indeksa na neznanje svećenstva, niti činjenica, da se u XVI vijeku čitalo apokrifno Nikodemovo evanđelje i u crkvi na Bijelu nedjelju (Murko 90). Da su se ovakvi slučajevi dešavali i među katoličkim svećenstvom, dokazom je glagoljaški brevijar (ljubljanski), u kome se na dan Kristova rođenja čitaju razni ulomci Jakovljeva protoevangelijara (idem 177).

Baš hrvatska glagoljaška književnost s osobitom je ljubavlju njegovala apokrife, i to pretežno one istočne crkve. Ona nam je očuvala i apokrife popa Jeremije, ma da ih ruski spisi označuju lažnima, a Jagić nalazi u njima jedan od mnogih izraza uske veze hrvatskog glagolizma — kako ga on naziva — sa »istočnjačkim knjigama«.

Koliko su apokrifi bili rašireni među Južnim Slavenima do nedavna, pokazuje najbolje primjer apokrifnog zbornika, koji je sastavljen u Crnoj Gori početkom XIX vijeka (ed. Novaković, Starine XVIII).

4. Izjava Jakova Becha god. 1388 o herezi u Bosni

Osim općenitih latinskih spisa o »bosanskoj herezi« i golemog broja pismenih spomenika, koji svjedoče, da je zapadna crkva, od svoje vrhovne glave do lajika, smatrala »bosansku crkvu« ne samo heretičkom nego upravo manihejskom, izrazito dualističkom sektom, i to kroz čitav period bosanske državne nezavisnosti, Rački je

mogao svoju koncepciju potkrijepiti jednim konkretnim faktom o neposrednim vezama »bosanskih heretika« s onima u zabitnim planinskim kotlinama sjeverozapadne Italije.

To je proces inkvizicije protiv nekog Jakova Becha iz Chierija, održan god. 1388 u biskupskom dvoru u Turinu (vidi Rački 439/440). Prema Bechovu očitovanju, on je još oko 1378 pristupio sekti (Bech ne kaže kojoj!), pošto je bio upoznat s njenom naukom od strane dvojice Talijana i nekog čovjeka »de Sclavonia«. Kao član sekte doznao je od pojedinaca, koje navodi po imenu, da su odlazili »in Sclavoniam pro doctrina praedicta integraliter addiscenda« još otprilike od 1347 godine. I sam Bech trebalo je da ode tamo i da se usavrši u nauci sekte, ali ga je nevrijeme na moru spriječilo u putovanju. Na preslušavanju je Bech smatrao ovo — srećom ...

Jakov Bech, dakle, gornjoitalski trećoredac, koji se — prema priznanju — godinama kretao među najrazličnijim heretičkim družinama, nije lično otišao »in Sclavoniam«; on, navodno, govori po čuvenju. Nijedan, međutim, od onih, koje je prijavio inkviziciji i koji su, tobože, tamo bili, nije tim povodom preslušan. Iako je proces bio dosta opsežan, i po materijalu i po broju osumnjičenih, ovi se neposredni svjedoci heretičkog središta u slavenskoj zemlji ne nalaze među optuženima. Jedini Bech, od sviju optuženika u dosada poznatim procesima sredovječne inkvizicije, iznosi neke tvrdnje o uskim vezama gornjoitalskih heretika s nekakvim »Slavenima«, i njegove izjave ne mogu se kontrolirati nijednim drugim sličnim podatkom.

Preostaje, dakle, ona Bechova izjava o njegovu prelaženju sekti, pri čemu je učestvovao i neki »Sclavonus«. Ovaj je, sa dvojicom sumišljenika, prikazao Bechu nauku sekte, koju je Bech opširno iznio na svome preslušavanju. Rački nije reproducirao čitav Bechov iskaz, iako je on od presudne važnosti za pravilnu ocjenu čitavog procesa, već se zadovoljio da spomene svega četiri heretička članka (439). Rački nije, uopće, obratio pažnju čitavom toku procesa, nego je iz međusobne uske povezanosti pojedinih preslušavanja izvadio samo ono, što je moglo biti od važnosti za njegovu koncepciju.

Iz akata procesa, koje je u opsežnom izvatku štampao I. Döllinger u drugom svesku svoga djela »Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters«, god. 1890, p. 251—273, ne dobiva se

onako pouzdan utisak o vjerodostojnosti Bechovih i drugih iskaza pred »gospodinom inkvizitorom«, kako to pretpostavlja Rački.

Prema Bechovu iskazu (idem 266/267) heretici, među kojima se nalazio i onaj po imenu nepoznati Slaven, učili su ga ovo: vidljiv svijet stvoren je od đavola, koji je pao s neba i koji »faciebat poenitentiam in mundo isto et adhuc debebat redire ad gloriam suam in coelum« (to Rački ne donosi, iako se time bitno mijenja njegov prikaz patarensko-katarskog dualizma); čovjek je grešni anđeo, koji je oduhovio tijelo, i oni, koji će se spasti od ljudi, okajat će na taj način njegov pad; dok rimski papa i njegova crkva nisu pravi, »est verus Papa Major inter eos«; oni ne vjeruju u dvanaest članaka vjere, niti sedam crkvenih sakramenata, i ne štuju križ (»non est credendum in... septem sacramentis ecclesiae; Item quod crux non est adoranda«); uče, da u oltarskom sakramentu nema Boga; rad na blagdane i nedjelju ne smatraju grešnim; osloboditi se grijeha može samo njihov pristaša; poriču čistilište i pakao, »nisi in hoc mundo«, a đavolima smatraju ljude; noseća žena ima đavla u tijelu (»quando mulier est praegnans, habet diabolum in corpore«!); uče, da se čovjek do svoje 18 godine nalazi u vlasti đavola, pa mu radi toga ne koristi ni krštenje, ako ranije umre, a niti može ranije biti primljen u sektu; ako vjernik ne primi bar na samrti consolamentum, »ille spiritus iterato intrabit aliquot corpus, sive humanum, sive brutum primo inventum, usque quod recipiat in morte benedictionem salutarem a patre spirituali ipsorum«; njihov »pater spiritualis« blagosivlje hljeb, od koga svi jedu; »item stare carnaliter cum matre vel filia vel sorore nullum est peccatum« (sic!); »item quod peregrinationes et eleemosynae et indulgentiae non prosunt animabus defunctorum«; »item quod diabolus fecit Adam et Evam, et quod prophetae, patriarchae et etiam beatus Joannes Baptista... sunt damnati«; »item quod Moyses fuit major peccator, qui unquam fuerit, et quod habuit legem a diabolo«; uskrsnuća tijela, niti zadnjeg suda nema.

Jakov Bech izrijekom tvrdi, da je ovu »doktrinu« čuo i od drugih ljudi, među ostalima od Martina »presbytera de loco Vici« (268). Glavni okrivljenik u procesu, trećoredac Antonius Galosea de Monte s. Raphaelis, koji je inkviziciji i prijavio Becha, tvrdio je, da se Bech nalazio među onima, »qui receperunt similem auctoritatem audiendi confessiones et absolvendi« od toga Martina, najistaknutijeg od sviju heretika, koji se spominju u procesu. Na

aktima je pribilježeno, da je taj Martin spaljen in loco Avilianiae, Comit. Sabaudiae et dioec. Taurinensi (257).

Što je Martin de Vici naučavao, može se razabrati iz iskaza pomenutog fra Antonija, koji je u ovom procesu odigrao ulogu glavnog svjedoka. Taj čovjek, koji je pred inkvizitorom izjavio, da uviđa, da je zlo vjerovao i da bi radije želio, da ga grabežljivi vuci raskinu, samo da mu duša bude spasena, prijavio je inkviziciji veliki broj ljudi i »otkrio« najprotivurječnije i najnevjerojatnije vijesti o njihovu vjerovanju i ponašanju.

Fra Antonije je vjerovanje Martinovo prikazao sasvim drukčije, negoli je to učinio Bech. Prema njemu se Martinova nauka sastojala prije svega u štovanju hljeba kao poglavitog sakramenta, koji je sam Bog stvorio i koji »excedit et superat omnia sacramenta« (254). U lomljenju hljeba sastojao se upravo jedini obred njegove »sekte«, ali to lomljenje i dijeljenje hljeba među vjernike bilo je uvijek praćeno znakom križa, kao što je Martin uza znak križa davao svojim odabranim pristašama i »potestatem audiendi confessiones et absolvendi dicendo quod habebat majorem potestatem super hoc, quam alius sacerdos, et hanc potestatem dabat (onim odabranicima) de anno in anno« (254).

Onim istim načinom, kao i on — tvrdi fra Antonije — primio je ovu punomoć od Martina i Bech, a ovaj tvrdi u svome iskazu, da je Martin učio, kako ne valja križ štovati! Martin je nadalje, prema Antonijevu očitovanju, učio, da čistilišta nema, nego da postoje »nisi duae viae, paradisus et infernus« (256), dok mu Bech pripisuje još i poricanje pakla, »quod non est... infernus nisi in hoc mundo« (267); prema Antoniju poricao je Martin vrijednost sviju crkvenih sakramenata, »praeterquam baptismum, quia alia non sunt sacramenta, sed fuerunt inventa propter avaritiam per ecclesiasticas personas« (256), a Bech je uopće govorio o nepriznavanju sviju sakramenata bez razlike (266).

Oba se iskaza podudaraju u odnosu prema čistilištu, štovanju svetaca, odbacivanju crkve i njenih pretstavnika. Fra Antonije dodao je još ostalim prestupima Martina de Vici i taj, da je opravdavao lihvu (»Item dixit quod concedere ad usuram decem florenos pro undecim vel decem duobus non erat peccatum« 256), i, napokon, da je zahtijevao od vjernika, da mu se obvežu »adorare pro Deo suo draconem (sic!), qui pugnat cum Deo et angelis ejus, et est ferocior et potentior Deo« (257)!

Sve to još nije bilo dovoljno. Refren sviju iskaza, pa tako i Bechova, bio je, da su se obredi onih »sekta«, kako se u zapisnicima nazivaju pojedine općine heretika, iscrpljivali u tome, »quod faciebant synagogam de audientia doctrinae, receptione panis cum reverentia et commissione (commixtione) mulierum« (270; Bechov iskaz); izraz »stingebat lumen«, poslije čega je navodno uvijek slijedilo spolno općenje među prisutnim hereticima (se carnaliter commiscendo, 260), prati gotovo svaki pojedini iskaz.

Ukratko, ništa od svega onoga, što je crkva u pogledu vjerovanja i načina života mogla da osudi, nije zaboravljeno u ovim inkvizitorskim zapisnicima. Heretici, koji se u njima osuđuju, pravi su izmet ljudskog roda, potpuno su lišeni moralnog osjećaja i upravo su seksualno patološki primjerci. A iza sviju ovih iskaza izdizala se gigantska, strahovita sjena torture (pri pojedinom iskazu izrijekom je označeno, da je dat »sine tortura et extra locum torturae«! na pr. 253), sudbonosnih riječi inkvizitorovih: non est contentus dominus inkvisitor, iza kojih je slijedilo davanje na muke i napokon — lomača. Zar se ovakvi iskazi doista mogu smatrati punovažnim, pouzdanim historijskim dokumentima, pismenim odrazom jednog niza stvarnih činjenica, historijskom istinom? Zar je samo slučajno moralo da bude istaknuto u zapisniku, da je jedan okrivljenik dao izjavu »non vi vel metu, sed sponte« (272)?

Ali ne utječe samo ovaj principijelni prigovor psihološke prirode na ocjenu vrijednosti Bechova iskaza, kao što ni ona protivurječja u prikazu tobože iste heretičke nauke kod Antonija i Becha.

U Döllingerovu tekstu nije ni ono mjesto, gdje Bech govori o svojim pripremama za put u slavensku zemlju, onako reproducirano, kako je to učinio Rački u bilješci na str. 440/441. Ono glasi ovako: »Item dicit, quod modo sunt decem anni vel circa, quod fuit missus per Petrum Patrii in Sclavoniam pro doctrina praedicta integraliter addiscenda et perfecta a magistris ibidem commorantibus, in locum qui dicitur *L*oxena (Rački: *B*oxena), qui locus subest cuidam domino, qui vocatur Albanus de *L*oxena (idem), et subest dictus dominus regi R*ussi*enae (R*ass*ene), et dedit sibi dictus Petrus decem florenos, et fuit usque prope Jarram (Tanam) et non transivit ultra propter malum tempus seu fortunam, quam invenit in mari et reversus est Cherium« (268).

Razlike su baš u reprodukciji imena, koja se odnose na Bechovu »slavensku zemlju« tolike, da se čitanje Račkoga ne može bez detaljnijega ispitivanja uzeti kao ispravno. Ove razlike povećavaju nepovjerenje prema pouzdanosti Bechova iskaza, utoliko više, što još uvijek nije riješeno pitanje porijekla slavenskog imena kod gornjoitalskih heretika. Prema jednom protivuheretičkom spisu od god. 1235 (ap. Döllinger II, 52 i d.) katari su se dijelili u dva neprijateljska ogranka, Albanenses i Concorricii, »qui inter se valide discrepant, videlicet quia unus alterum ad mortem condemnat« (53), i njihove nauke razlikuju se kao fides Albanensium i fides Concorriciorum (ibidem). Vrlo je dvojbeno, da li se ovo posljednje ime može dovesti u vezu sa Goricom pod Ohridskim jezerom u Albaniji, kako drži Rački (Rad 1, 243), ili Goricom u Tesaliji, kako misli Petranović (49). Značajno je svakako, da se u istom spisu neki od Konkorićana zovu Slaveni (quidam eorum, qui appellantur Sclavi, dicunt,, quod, quando Christus ascendit in coelum, carnem, quam habebat in terra, dimisit; 61).

Osim sviju navedenih razloga unutrašnje prirode, govori protiv vjerodostojnosti iskaza Jakova Becha od god. 1388 još i jedan rukopis »bosanske crkve«, toga tobožnjeg središta hereze, kamo je Bech oko 1378 trebalo — prema mišljenju Račkoga — da ode u nauk vrhovnim učiteljima sekte. To je Hvalov rukopis, sastavljen god. 1404 od krstjanina Hvala za vojvodu Hrvoja.

Ne može biti sumnje, da vjerovanje »bosanske crkve«, kako je izraženo u ovom rukopisu, nije lični proizvod krstjanina Hvala. On je već morao prepisivati svoj uzorak uz pretpostavku, da sve to, što prepisuje, ne može biti protivno učenju i vjerovanju crkve, kojoj je pripadao. Valja dakle pretpostaviti, da je u njegovu rukopisu izraženo vjerovanje »bosanske crkve«, koje je znatno starije od god. 1404, dakle u najmanju ruku onako, kako je već izgledalo u drugoj polovini XIV vijeka.

Ali dok Bech tvrdi, da su se među člancima sekte, kojoj je prišao i koju Rački zamišlja kao duševnu podružnicu »bosanske crkve«, nalazili i takvi, koji proklinju »proroke, patrijarhe i također blaženog Ivana Krstitelja, koje rimska crkva smatra svetiteljima, odnosno ih časti«; koji Mojsiju nazivaju »major peccator, qui unquam fuerit«, i tvrde, da njegov zakon, dakle deset zapovijedi Božjih, potječe od đavla (Döllinger II, 267) — dotle krstjanin Hval

s neobičnom pomnjom prepisuje Mojsijev zakon, psaltir i niz starozavjetnih pjesama, te crta u minijaturama Ivana Krstitelja, Krista na križu, Mojsiju i druge, a sa strane teksta ispisuje uz Pavlovu poslanicu Jevrejima imena onih starozavjetnih ličnosti, na koje je Pavao, pišući svoju poslanicu, mislio: Avrama, Mojsiju, proroke, Ivana Krstitelja i druge (vidi Daničić, Starine III, 10).

S pravom je Glušac upozorio na dilemu, u kojoj se Rački povodom ovakvih i sličnih protivurječja našao. I kao što je i u pitanju odnosa »bosanske crkve« toga vremena prema gradnji crkava i ikonama morao pretpostaviti, »da se je sekta tečajem vremena... udaljila od strogoga tumačenja svoje prvobitne nauke« (Starine I, 107), tako je — unatoč prvotnom naglašavanju, da su se pojedini dijelovi sekte različno odnosili prema bibliji (104/105) — bio napokon prisiljen da »dopusti da je osoba Mojsijina... s vremenom i kod Patarena poštovanija bila« (Bogomili i Patareni 569). Ali šta je s prorocima i patrijarsima, s Ivanom Krstiteljem i Kristom pribitim na križu?

Izlaz iz dileme, u kojoj se ovako našao, pritisnut dubokim protivurječjem latinskih spisa i Hvalova rukopisa, pokazao je već Glušac. Iskaz Jakova Becha, koji Rački još nije upotrebio, kada je pisao o Hvalovu rukopisu, pobija svaku mogućnost nekakve evolucije u nauci sekte, kojoj je navodno pripadao i on i krstjanin Hval. Jedan i drugi dokumenat ne dijeli samo dvadesetak godina, nego i potpuno različno vjerovanje. Oni nemaju međusobno savršeno nikakve veze.

Za pitanje »bosanske crkve« može, dakle, biti mjerodavnim samo njezin vlastiti pismeni izražaj, kakav je rukopis krstjanina Hvala, a nikakav iskaz jednoga gornjoitalskog heretika u zapisniku inkvizicije, koji i onako pretstavlja dokumenat od vrlo sumnjive vrijednosti. A kao historijski nepouzdan dokumenat, iskaz Bechov ne može biti prihvaćen kao istinit u onome dijelu, gdje je riječ o tobožnjim odnosima italskih heretika sa »slavenskom zemljom«. Slušajući uvijek o nekim »manihejima« u »Sclavoniji«, inkvizitori su lako mogli doći na misao, da je između ovih omraženih heretika i onih poklonika sotone u Italiji mogla postojati i neka uža veza u naučnom i organizacionom pogledu. Ali ni to ne može biti vjerojatno tako dugo, dok se ne riješi pitanje originalnog teksta na onome mjestu, o kome je Rački tvrdio da izrijekom govori o Bosni.

5. Latinski izvori Račkoga za vjerovanje »bosanske crkve«

Uprkos svima rezervama, koje mu je nametnuo Hvalov rukopis, Rački je još u svojim »Bogomilima i Patarenima« ustvrdio, da u iskazu Jakova Becha imamo pred sobom »malo ne ispovijest bosanskih Patarena« (496)! On je, govoreći tada o nauci i obredima »bosanske crkve«, ustvrdio i to, da su se neki od apokrifa i obrednika (!) »bogumilske sekte« očuvali do njegova vremena (ibidem), ali kasnije je morao konstatirati, da rješenje pitanja o postanku apokrifa pripada budućnosti, a za prikaz obreda »bogumilskih« mogao je upotrebiti samo katarski ritual, koji je bio poznat već Petranoviću.

Tako je Rački iskonstruirao tobožnju nauku »bosanske crkve« na osnovu samo dva latinska spisa, koja je našao u marcijanskoj biblioteci u Veneciji (njihov prijepis se nalazi u knjižnici Jugosl. akademije), a, ukoliko podaci tih spisa nisu dostajali da pruže cjelovitu predodžbu, on je stvarao zaključke pomoću analogije, koju je nalazio u raznim protivuheretičkim spisima. Mnogo kasnije, god. 1882, mogao je Rački objaviti još jedan sličan rukopis, djelo kardinala Torquemade od god. 1461, i u njemu nije samo našao potvrdu za podatke marcijanskih rukopisa nego je smatrao, da je u njemu »nauka Patarena... posvema jasno izložena, pa se svako krivo shvaćanje isključuje« (Starine XIV, 5).

Ako se ovim spisima doda još pismo pape Eugena IV svome legatu u Bosni, hvarskom biskupu Tomi, od 3 nov. 1445, onda imamo pred sobom uopće sav izvorni materijal, na kome počiva koncepcija Račkoga o »bogumilskom« karakteru »bosanske crkve«. Nijedan od tih spisa nije nastao u redovima same »bosanske crkve«, već su ih sastavili njeni najogorčeniji protivnici, a marcijanski rukopisi imali su upravo pružiti izvjesno duševno oružje katoličkom svećenstvu u njegovoj borbi sa »bosanskom crkvom«.

Da se prije svega ocijeni vrijednost marcijanskih rukopisa za rješenje problema »bosanske crkve«, valja odmah naglasiti, da se oni nalaze u jednom zborniku sa više različnih spisa; Rački ga datira »bar iz konca XIV vijeka« (Starine I, 100). Ovo datiranje se oslanja na bilješku u Akademijinu prijepisu, koji je također neki mali zbornik udešen za potrebu katoličkog svećenstva u Bosni; prema njoj daruje neki fra Ambrosius ovaj spis bosanskom vikaru fra Stefanu (de Gliricis? pita Rački) s. b. 10 sept. 1421, te prema

tome ne može biti ispravno tvrđenje Račkoga, »da su oba rukopisa, marcijanski i akademički, pisana u XIV stoljeću« (Bogomili i Patareni 339). S tim više, što on sam kaže za drugi rukopis da »će biti (sic!) iz 15 stoljeća« (Starine I, 101), dok je za gore navedenu bilješku nedavno utvrđeno da se ne može uzeti za »ozbiljnu historijsku ispravu«, jer dotični vikar, kao ni general reda, koji se u njoj spominje, nisu nikada postojali (J. Božitković, Kritički ispit itd.).

Nije bez značenja, da je Rački morao konstatirati potpunu neoriginalnost i kompilatorski karakter prvog spisa pod naslovom: Hic sunt omnia puncta principalia et auctoritates extracte de disputatione inter christianum romanum et patarenum bosnensem. On kaže, da se »ova rasprava ne razlikuje od ostalih ove vrsti zapadnih proizvoda ni oblikom ni sadržinom«, i drži, da je »jamačno i naš bosanski polemik izvadio građu za svoju raspravu« iz protivukatarskih pisaca na Zapadu (Starine I, 100).

Kada se rukopis u cjelini pročita, upada odmah u oči izvjesni nemar u njegovu sastavljanju (ili prepisivanju?). Ne samo što nema nikakve literarne vrijednosti, kako je već primijetio Rački (ibidem), nego nije ni formalno dosljedno proveden; do 14 poglavlja disputira katolik s »patarenom«, ali ovaj oblik prepirke postaje kasnije sve više nalik na skicu, da se napokon poglavlja 20—31 ograniče, osim naslova, samo na citate iz Pisma; pri tome se protivnički nauk uopće više ne formulira, već se samo dâ deducirati kao opreka sadržini naslova.

Da je pisac, unatoč kopiranju starijih protivuheretičkih spisa, doista pomišljao na Bosnu i njene »heretike«, vidi se iz više njegovih napomena, u kojima ističe, da govori o Bošnjanima i njihovu zabitnom gorštačkom životu (sravni p. 112, 113, 127, 129).

U drugom rukopisu, pod naslovom: Isti sunt haerores, quos communiter patareni de Bosna credunt et tenent, iznesena je tobožnja nauka »bosanskih patarena« u sedamnaest kratkih članaka (Starine I, 99—100). U Akademijinu prijepisu naslov je rukopisu: Isti sunt errores hereticorum bosnensium.

Za razliku od dalja dva rukopisa, marcijanski rukopisi ne govore nikad o nekim »manihejima«, već samo o »bosanskim patarenima«, ali, ma da nigdje ne ističu njihovu vezu s manihejskom herezom, oni se sadržajno nimalo ne razlikuju od Torquemadina spisa i pisma Eugena IV.

*

Ova dva spomenika, koji svoj postanak zahvaljuju baš konkretnim, historijski poznatim događajima, nalaze u Bosni, pred gubitak njezine nezavisnosti, samo maniheje.

Kada je Stefan Tomaš zatražio posredovanje kurije u sporu sa franjevcima, god. 1445, on je, prema papinu svjedočanstvu, izjavio, da se život vječni može postići samo u rimskoj crkvi, a »ceteras vero sectas haereticorum et praecipue Manichaeam (!) diabolicae iniquitatis et fraudis esse commenta«. Papa je tada naložio svome poslaniku, da istraži, da li je kralj doista katolik, kako tvrdi, i da li »sacrilegos Manichaeos aliasque haeresum sectas ibidem existentes in tantum multitudine et potentia praevalere, ut nisi cum periculo perditionis regni per illum regem nequeant extirpari« ... Pozivajući kralja po svome poslaniku, da odlučno iskorijeni »manihejske heretike« u svojoj zemlji, papa dodaje tome pozivu kratak rezime njihove tobožnje nauke. Budući da je to kurija, u toku 250-godišnje borbe sa »bosanskom crkvom«, ovako neposredno učinila samo ovom prilikom, ne može biti bez interesa, kako je ona zamišljala »bosansku herezu«.

Evo Eugenovih riječi: »Ipsi sunt, qui ministerium divinae Incarnationis simulatorium fuisse contendunt, ita ut incarnatio Filii Dei, passio, resurrectio non vere sed apparentur credantur exhibita; ... Hi sunt qui Diabolo parem omnipotenti Deo exhibent principatum, duo ponentes prima principia, unum malorum, alterum bonorum; hi sunt damnatores veteris testamenti, mutilatores et corruptores novi; hi sunt qui nuptias damnant, qui cibos a Deo ad usum hominum creatos immundos affirmant ...« (Farlati IV, 257/258).

Rimska kurija se nije zadovoljavala time, da »bosansku crkvu« okrivi radi manihejstva, nego je ona, ne samo ovom prilikom već u više zgoda, tvrdila, da u Bosni postoji mnoštvo različnih sekta, o kojima inače nikakav spomenik ne zna ništa da kaže. Kurija dakle nije ni sama pristupala problemu »bosanske crkve« s potrebnom objektivnošću, već sa prastarim, baštinjenim i nekritički preuzimanim predrasudama.

Ovo naročito potvrđuje spis kardinala Ivana Torquemade, pod naslovom: Symbolum veritatum fidei pro informatione Manicheorum (Starine XIV, 1882). Ovaj poznati teolog i apologet katolicizma (vidi o njemu uvod u izdanje njegova spisa od D. Kambera, p. 28) živio je na papinskoj kuriji kao 73-godišnji starac, kada su u Rim god. 1461 dopremljena tri Bošnjana, imenom Juraj Kučinić,

Stojsav Tvrtković i Radmilo Večinić (Venčinić?), zaraženi »manihejskim bludom«. Kao ugledni Bošnjani, koji su nailazili na općenito poštovanje, oni su — prema kraljevoj želji — trebali da budu poučeni i obraćeni, ili kažnjeni. Torquemada je tada primio nalog od pape, da izradi spis, u kome će se onoj trojici prikazati nauka crkve. Kardinal je, prema vlastitim riječima, odabrao pedeset zabluda, koje je našao u nekim »quorundam religiosorum prefati regni Bosnae relatibus«, pobio ih i tako sastavio gore pomenuti spis, koji je predložen na odobrenje papi.

Iz izjave trojice Bošnjana dodate spisu izlazi, da im je ovih pedeset istina objasnio neki Luca de Tolentis, i poslije sviju tih priprema nije im, dakako, ništa drugo preostalo, nego da prokunu bludnje, radi kojih su ozloglašeni kao »maniheji«, i da na taj način izbjegnu »zasluženoj kazni«, koju im je kardinal, u slučaju neprihvaćanja njegove pouke, stavljao u izgled.

Stari i bolešljivi kardinal (on kaže za sebe da je multis senectutis incommodis et infirmitatibus fatigatus, 6) nije, dakle, upoznao vjerovanje onih Bošnjana od njih samih, nego iz izvještaja bosanskih svećenika, bez sumnje franjevaca, i predlažući papi svoj spis, u kome se nijednom riječju ne aludira na »bosanske heretike«, on je one Bošnjane stavio pred dilemu: da ponizno prihvate sve istine, koje su u spisu ukratko sabrane, ili da budu kažnjeni zasluženom kaznom (19)!

U ovakvom položaju, koji se nije nimalo razlikovao od uobičajenog postupka inkvizicije, trojica Bošnjana nisu uopće mogla da poriču ono tobožnje vjerovanje, koje im se pripisivalo, jer bi u tom slučaju postali pogotovu sumnjivi. Ovakve tvrdokorne »heretike«, koji nisu htjeli da priznaju sve, što je dominus inkvisitor od njih zahtijevao, očekivala je inače, po svim pravilima inkvizicije, tortura. Samo skrušeno priznanje sviju zabluda, koje su im pripisivane, moglo je osumnjičenima, koji su pali u ruke inkviziciji, spasti život.

I naši Bošnjani su izmakli kazni samo tako, što su priznali istinitim sve, što je kardinal Torquemada tvrdio da su oni vjerovali; priznavši to, oni su, dašto, morali da to i prokunu, da se obrate pravoj nauci.

Od sviju očuvanih spomenika, Torquemadin spis — nađen u prijepisu u jednom zborniku vatikanske biblioteke iz 2 pol. XV vijeka (Rački u Starinama I, 1) — prikazuje najopsežnije tobožnju

nauku »bosanske crkve«, pa sadržava i takove tvrdnje, koje se inače mogu naći samo još u protivukatarskim spisima.

Ako se rezimiraju tvrdnje sviju latinskih svjedočanstava o nauci »bosanskih heretika«, od Bechova iskaza do Torquemadina spisa, onda se ova nauka uopće ne razlikuje od stare manihejske zablude.

Ona naučava dualizam u stvaranju i uči, da je čovječja duša pali anđeo, koga je zaveo Lucifer poslije borbe s Bogom; Krist je, prema njoj, samo prividno primio na se čovječju put, a i Marija nije žena, već anđeo; od Pisma se odbacuje stari zavjet, i to poimence Mojsijev zakon, oci, proroci i Ivan Krstitelj.

Ovaj tobožnji odnos »bosanske crkve« prema starom zavjetu toliko je općenit, da samo drugi marcijanski rukopis izuzima iz njega psaltir. Jednodušno tvrde svi navedeni spisi, da Mojsijev zakon potječe od đavola, koji se Mojsiji prikazao u plamenu, i da je naročito Ivan Preteča proklet, jer je gori od najgoreg đavla u paklu (Torquemada, 11-ta bludnja).

Što se tiče novog zavjeta, papa Eugen IV tvrdi, da ga »bosanski heretici« osakaćuju, a Torquemada, jedini od sviju, izrijekom im predbacuje, da ne priznaju ni »totum novum testamentum, sed in parte tantum; negantes enim Christum de muliere natum non recipiunt Christi genealogiam seu generationem«, te prema tome Matejevo evanđelje počinju s Kristovom propovijedi (9-ta bludnja).

Oni, nadalje, ne vjeruju u čistilište, niti uskrsnuće tijela, ali Bech tvrdi još, da ne priznaju ni pakla (Döllinger 267), o čemu ostali spomenici šute.

Inače ovi spomenici složno tvrde, da »bosanski heretici« nisu priznavali nijedan od crkvenih sakramenata, niti bogoslužje; da su odbacili znak križa, za koji su tobože držali, da »caracterem esse diaboli« (Torquemada, str. 12); da nisu štovali svetaca, niti svetačkih relikvija i ikona.

Jednako im pripisuju neprimanje mesnog jela i svega, što potječe od životinja. Torquemada upravo tvrdi, da uče, »quod quicunque commedunt carnes vel caseum vel lacticinia non possunt saluari sine baptizacione eorum« (p. 18).

Isto iznosi i prvi marcijanski rukopis, iako mu je poznat pastirski način života kod sredovječnih Bošnjana. Neshvaćanje Pisma

dovodi on u neposrednu vezu baš s ovim gorštačkim zabitnim životom njihovim, kome suprotstavlja uređene crkvene općine po gradovima (112, 113).

Utoliko više mora izenaditi tvrđenje ovog rukopisa, da su Bošnjani osuđivali životinjsku hranu (točka 5). Ako se ova tvrdnja može iznositi još danas, razlogom joj je samo potpuno nepoznavanje sredstava ishrane u našim zemljama u srednjem vijeku.

U ogromnim područjima pokrivenima teško prohodnim šumama, ne samo u unutrašnjosti nego i na samom primorju, sastojao se ekonomski život — sa izuzetkom rudarstva — gotovo isključivo u stočarstvu. Ovome su pogodovali brojni i prostrani planinski suvati, ali i slaba naseljenost, koja je mogla da podnese ovako ekstenzivni način gospodarenja.

Ako se samo površno zagleda u naše sredovječne spomenike, pada odmah u oči, da je, tako reći, centralnim problemom života u unutrašnjosti bila — nabavka soli. Truhelka je dobro primijetio, da se u srednjem vijeku nigdje ne spominje iskorišćavanje slanih izvora u Soli, iako je ovaj naziv za čitavu župu bio dobro poznat (Državno i sudbeno ustrojstvo itd. 1901, 11). Utoliko nam je bolje poznata zavisnost unutrašnjosti o tržištima soli na primorju. Deseci hiljada konjskih tovara dizali su se svake godine s primorja, da raznesu sol po dalekim i teško prohodnim planinskim krajevima.

Samo jednoga dana, 17 sept. 1378, izvezli su iz Dubrovnika vojvoda Vlatko Hranić i knez Pavao Radenović četiri stotine konjskih tovara soli (Jagićev Archiv XIX, 590), a kolika je morala biti ova trgovina soli na čitavoj našoj obali, pokazuje najbolje jedan ugovor o zakupu slanice u Kotoru (Miklošić, 246), prema kome se trojica Dubrovčana zakupnika obavezuju, da plate 500 dukata zakupnine, ako kraljevi Vlasi kupe od njih godišnje bar deset hiljada konjskih tovara soli.

Mijatović je izračunao, na osnovu ovog podatka, da se na glavna četiri tržišta soli, u Drijevima, Dubrovniku, Kotoru i Srđu na Bojani, prodavalo godišnje »50 i 100 hiljada tovara« (Glasnik srp. uč. dr. XXXVIII, 89), i ovaj račun nije nimalo pretjeran.

Po planinama sredovječne Bosne lutala su stada ovaca i goveda, i njihova putovanja su, kao i danas još u nekim hercegovačkim krajevima, zahvatala velike prostore. Zimi su tražila skloništa u toplijim primorskim stranama, da u njima prezime, ali ova moguć-

nost je bila tako malena — radi otpora primorskih stanovnika, naročito Dubrovčana, što je utoliko teže padalo, jer tada još nisu upotrebljavane staje za vrijeme zime — da se broj stoke preko zime reducirao na najniži mogući broj. To se činilo na taj način, što »se pod jesen znatan broj stoke klao, koža sušila, loj topio i meso solilo« (ibidem XXXVII). »Suho soljeno meso goveđe, ovnujsko i svinjeće, kao i suha slana riba, kroz ceo srednji vek, i po svima zemljama evropskim, glavni su predmeti narodne hrane (oni prvi u mrsu, slana riba u vreme posta). S ovim stoji u vezi velika potrošnja vina u srpskim zemljama« (idem 206/207).

Osim sušenog mesa preko dugotrajne zime »široki deo svakodnevne hrane« činio je još naročito sir i maslo ili bijeli smok (u sredovječnim listinama »sirenje«) (idem 208).

Sve je to potpuno razumljivo, ako se ima na umu pretežno stočarski karakter naših sredovječnih planinskih zemalja. Baš ona hrana, o kojoj govore latinski spisi, i to životinjski mesni i mliječni produkti, jedino su i održavali na životu ono pastirsko pučanstvo, koje je išlo stopama svojih stada, i u stalnom pokretanju, kao i danas još u izrazito stočarskim stranama, prenosilo svoja naselja iz nizina u planine i natrag, u vječitom ritmu ljeta i zime.

Kada bi ti sredovječni Bošnjani, koji po riječima prvog marcijanskog rukopisa živu »inter fraschas per montes et silvas« (Starine I, 113), doista odbacivali mesnu hranu i ostale produkte životinjske, oni bi vrlo brzo morali pomrijeti od gladi. Jer sva njihova briga iscrpljivala se u tome, da nađu za svoja stada paše i soli, i sav se smisao njihova života sastojao u tome staranju.

Zar se može pretpostaviti, da bi misao o nedopuštenom uživanju životinjskih produkata mogla niknuti i ukorijeniti se baš u toj sirovoj, patrijarhalnoj sredini, sa neznatnim zamecima višeg kulturnog života i sa stočarstvom kao podlogom egzistencije?

Pa ipak tvrde svi latinski spisi složno, da »bosanski heretici« smatraju smrtnim grijehom »interficere animalia vel aues vel caa (sic!) scindere oua« (Torquemada, p. 19)!

Kao da se u njima išlo upravo za tim, da se »hereticima«, bez obzira, kakvi su ti protivnici službene crkve bili, nametne sve najnemogućnije i najparadoksalnije u životu; da se dokaže, da oni ne ruše samo postojeće ustanove u ljudskom društvu, nego one najelementarnije i najprimarnije ljudske potrebe, upravo osnovne instinkte čovjekova bića!

Rački nije nikada posumnjao u istinitost latinskih spisa, koji su sastavljani u krilu njegove crkve, ali kada je trebalo da spomene i one optužbe »heretika« radi njihova tobože nemoralna života, on je na čas zastao. On je tada ove optužbe iznio ukratko uz rezervu: »Ako se smije istražnim zapisnikom svagdje povjerovati«! (Bogomili etc. 566).

Prije nego se ocijeni značenje sviju latinskih spisa pisanih protiv »bosanske crkve«, ne smije se mimoići jedan karakterističan detalj, u vezi s imenom kardinala Torquemade, koji osvjetljuje način rada na rimskoj kuriji.

One iste godine, 1461, kada je sastavio spis o tobožnjim zabludama bosanskih »maniheja«, kardinal je na molbu franjevaca izradio još jedan spis, u kome je pobijao nauku moldavskih husita (Usiti de Moldauis) u 38 članaka (Fermendžin, Acta Bosnae 245—248). Važio je dakle na rimskoj kuriji kao osobiti stručnjak za hereze.

Većina tih tobožnjih članaka u vjerovanju moldavskih husita identična je sa zabludama, koje Torquemada pripisuje i bosanskim »manihejima«. Husiti imaju još neki suvišak u poredbi s ovima — zajednicu žena (mulieres eorum faciunt omnibus communes, 38)!

Ali, ma da Torquemada nigdje u tome spisu ne dovodi moldavske husite, ili pojedine članke njihova tobožnjeg vjerovanja, u uzročnu vezu s njegovim bosanskim »manihejima«, ističući češće, da njihova nauka potječe od Valdenza ili Wiclifa, dodato je na kraju njegovih »reprobationes« doslovce: »Laus Deo. Finitiur compendium brevitatis causa compositum contra regni Bosne errores et hereticos articulos per Johannem de Turrecremata sacrosanctae romane ecclesiae cardinalem« (248).

Ali, ako već ovaj momenat, kao i ranije spomenuti, upozoruje na najveći oprez pri upotrebi »izvora« ove vrste, njihovu istinitost pobijaju još i svi, bez razlike svi, spomenici, koji su u istom vremenskom razmaku nastali na području »bosanske crkve«.

Gore prikazani latinski spisi, od Bechova iskaza 1388 do Torquemadina spisa 1461, savremenici su sviju očuvanih spomenika »bosanske crkve« i čitavog niza svjedočanstava iz redova njenih najuglednijih vjernika i zaštitnika. Ovi spomenici počinju sa rukopisom krstjanina Hvala od 1404, a završavaju s testamentom gosta Radina od 1466.

Budući da je »suočenje« ovih latinskih i slavenskih spisa izvršio već Glušac, izabravši doista najznačajnije primjere, preostaje nam da ukratko rezimiramo njegov rad s naročitim obzirom na spomenike iz krugova same »bosanske crkve«. Ovo je utoliko potrebnije, što se kroz sve spise pisane u duhu koncepcije Račkoga provlači tvrdnja protivuheretičkih pisaca, da je čista nauka i način života ostao zapravo ograničen na prave »kršćane«, t. zv. savršene ili čiste.

Za svaku pojedinu tvrdnju latinskih spisa ne mogu se, dakako, naći izričiti protivudokazi na strani »bosanske crkve«, jer su se njezine crkvene knjige, kao i spisi njenih pretstavnika, očuvale u vrlo neznatnom broju. Ali je danas sasvim pouzdano utvrđena činjenica, da sve ono, što se očuvalo, oprovrgava protivne tvrdnje latinskih spisa; dokazuje, da se tu vezivalo i identificiralo nešto, što uopće nema ništa zajedničko.

Ako je već krstjanin Radohna urezao svoje ime unutar krsta na ploči Kulinove crkve (sravni reprodukciju kod Truhelke: Osvrt etc. 1914), što bez sumnje nikada ne bi mogao učiniti, kada bi crkva, čiji je bio pretstavnik, doista odbacivala znak križa — testamenat gosta Radina, koji je sastavljen pet godina poslije Torquemadina spisa, započinje i opet znakom križa kao simbolnom invokacijom (sravni Glasnik, Sarajevo, 355—375).

Da »bosanska crkva« nije bibliju smatrala djelom đavoljim, dokazuje, kako je već rečeno, rukopis krstjanina Hvala sa svojim kultom Mojsije i Ivana Preteče, pa grobni natpis »dobrog gospodina gosta Mišlena« iz Puhovca, u kome mu se mole vjernici, da ih se spomene, budući da mu »biše priredio po uredbi Avram svoje veliko gostolubstvo« (Stojanović, Zapisi III, 4782).

Ako krstjanin Radohna prisustvuje posvećenju jedne crkve, kao pratilac bana Kulina, rukopis krstjanina Hvala namijenjen je jednom »hramu«, a gost Radin određuje u svome testamentu izvjesnu svotu »za hram i za greb gde mi kosti budu i legu«, uprkos tvrdnji latinskih spisa, da »bosanska crkva« i njeni vjernici — »condemnant ecclesias materiales«.

»Bosanska crkva« je štovala i svetitelje, njihove moći i ikone, iako latinski spisi tvrde, da »venerationem sanctorum, que in ecclesia per fideles fit, dampnant et derident dicentes, quod solus deus sit adorandus et colendus«; da »sanctorum venerandas reliquias deridunt et dampnant« (Torquemada p. 13); da osuđuju »picturas et imagines« (drugi marcijanski, čl. 13).

U kući »gosti velikoga« na Moištri, pred najvišim pretstavnicima »bosanske crkve«, njenim djedom, jednim gostom i nekoliko staraca, ban Stefan Kotromanić zaziva sv. Grgura (Nazijanca), što jmačno ne bi mogao činiti, kada bi »bosanska crkva« proklinjala svece i potsmijevala im se (sravni Thallóczy, Studien etc. 11). Krstjanin Hval ih crta u svome rukopisu, a gost Radin želi, da se na dan Svih svetih dijeli milostinja, od novca, koji je u tu svrhu ostavio, i namjenjuje svoje zadušje »na službu božiju i vsijeh sveteh«.

God. 1454, 15 jula, sastavljaju u Dubrovniku poslanici Pavlovića, među kojima se na prvom mjestu spominje gost Radosav Bradijević, u ime svojih gospodara povelju, kojom potvrđuju dubrovačke povlastice (Miklošić 469—472). Poslije saopćenja o tome dolazi odmah uobičajena formula zaklinjanja, kojom Pavlovići prisežu na evanđelju i moćima svetačkim, te se zaklinju gospodom Bogom svedržiteljem, prečistom Djevicom bogorodicom, časnim i životvorećim krstom, evanđelistima i apostolima, 77-oricom izabranika Božjih, svim ugodnicima Božjim »od veka« i sa 18 otaca »iže va Nikeji« (idem 472). Isti »gospodin gost« Radosav i »gospodin starac« Radosav, koje Pavlovići zovu »naši mnogo počteni strojnici«, prisustvuju »na slavnom gradu Borču« prisezi svojih gospodara na evanđelju i »na moćeh«, kada se pred dubrovačkim izaslanicima obavezuju, da će pomenutu povelju »uzdržati« (idem 472).

Kako se već iz gornjih napomena vidi, »bosanska crkva« nije zabranjivala milostinju, iako latinski spisi složno predbacuju njenim vjernicima, da »prohibentes elemosinas fieri opera misericordie respuunt et condempnant« (Torquemada p. 19). Gotovo u isto vrijeme, kada to ovako kategorički izriče kardinal-stručnjak za hereze na kuriji, gost Radin sastavlja svoj testamenat, koji velikim dijelom nije ništa drugo do njegovo zadušje, određeno u tu svrhu, »da bi nas izbavio gospod Bog od grehov naših i pomilovao na strašnom sudištu veku vekoma,« i to kroz »svetu molivitvu (sic) Božiju«, koju će za nj moliti pobožni kršćani u svaki svečani dan, »na zemlju kolena poklečuće«.

Ove su riječi dalji dokaz, da nije ispravno tvrđenje latinskih spisa, prema kome »bosanska crkva« nije vjerovala u čistilište, te dosljedno tome osuđivala »suffragia ecclesie, que facit pro defunctis« (Torquemada p. 19).

Već iz ovo nekoliko bilježaka iz spomenika, kod kojih su na ovaj ili onaj način sarađivali pretstavnici »bosanske crkve«, ne

samo obični vjernici, jasno se vidi, da su mnoge tvrdnje istovremenih latinskih spisa neistinite.

Nije istina, da je »bosanska crkva« zabacivala stari zavjet, niti sav, niti u dijelovima; da je proklinjala ličnosti, koje se u njemu spominju, od Mojsija do Ivana Preteče; da nije štovala svetaca, njihovih moći i ikona; da je zabranjivala gradnju crkava; da je prezirala krst; da nije dopuštala dijeliti milostinju i moliti za dušu pokojnika. Nije istina ni to, da je iz novog zavjeta isključivala Kristovo djetinjstvo, kako tvrdi Torquemada (8), jer Hvalov rukopis dokazuje, da su njeni vjernici evanđelje »pridržali u onom obliku, u kakovu ga nađoše kod svoje inovjerne braće jedne i druge crkve« (Rački u Starinama I, 108).

Realnost života u sredovječnoj Bosni ne dopušta mogućnost, da se u njoj razvije nauka, prema kojoj nije dopušteno ubijati životinja niti jesti njihovih mesnih i mliječnih produkata; a prastaro običajno pravo objašnjava toliko ustanovu braka kod Bošnjana, da se tvrdnja o navodnom stavu »bosanske crkve« prema braku kao »carnale adulterium« (Torquemada p. 17) ne može više nikako održati.

Preostaje dakle svega nekoliko članaka, koje latinski spisi pripisuju »bosanskim hereticima«, a koji se ne mogu pobiti izravnim protivudokazima, jer odgovarajući spomenici nisu očuvani. To je članak o dualizmu u stvaranju svijeta i Kristovu doketizmu, pa članak o nepriznavanju sakramenata.

Činjenica, da se ovi članci ne mogu izravno pobiti — radi nedostatka građe — ne znači još, da su oni istiniti. Baš naprotiv! Okolnost, da se oni navode u uskoj uzročnoj povezanosti sa čitavim nizom članaka, koje su domaći spomenici potpuno oborili, najbolji je dokaz, da ni oni ne mogu biti vjerodostojni. Utoliko više, što se mogu kao jedna idejna, sistematski izgrađena cjelina održati samo u vezi s ostalim oborenim člancima.

S njima, dakako, padaju i svi oni zaključci, koje je o obredima »bosanske crkve« iznio Rački na osnovu pukih analogija, što počivaju jedino na pretpostavci, da je nauka »bosanske crkve« identična, ili bar gotovo identična s naukom zapadnih patarena i katara. Budući da ta pretpostavka ne stoji, ne mogu se više oni zaključci iz analogije ničim motivirati i postaju sasvim proizvoljni.

Unatoč, dakle, činjenici, da nauka još uvijek ne raspolaže onolikom historijskom građom, kolika je potrebna, da se izradi

potpuni prikaz o »bosanskoj crkvi«, njenom naučavanju, obredima i ustrojstvu, izvan svake je sumnje činjenica, da ona nema ništa zajedničko s nekim dualističkim herezama ma koje vrste i da se, osim u ustrojstvu i priznavanju vrhovne jurisdikcije, ničim ne razlikuje od ostalih kršćanskih crkava, naročito ne istočne.

6. Brak kod sredovječnih Bošnjaka

Još povodom objavljivanja testamenta gosta Radina (1911) Truhelka je izrazio mišljenje, da sredovječni Bošnjani nisu brak smatrali crkvenom ustanovom. »Ako je u njih — kaže on, 367 — u shvaćanju ženidbe bila razlika napram ostalih kršćanskih konfesija, biti će jedina ta da su oni ženidbu smatrali društvenom, a ne crkvenom institucijom i poricali ju kao sakramenat.«

Truhelka je ovim riječima neizravno pobio optužbe latinskih spisa o »manihejskoj« mržnji na brak kod vjernika »bosanske crkve«, i time je u jednom dosta važnom pitanju uzdrmao koncepcijom Račkoga. Ali on se zadovoljio time, da svoju misao samo nabaci s nekoliko riječi i dalje je nije više izgrađivao.

Kada su bosanski franjevci otpremili na kuriju 1373 godine svoje 23 sumnje (Dubia), potužili su se, među ostalim, da Bošnjani uzimaju svoje žene pod uslovom: si eris mihi bona, i da radi te labave bračne veze jedva jedan od stotine njih zadržava prvu ženu. Ovaj je običaj bio toliko uvriježen, da su čak i konvertiti, koji su kao takovi sklapali brak prema propisima crkve, odbijali da se odreknu navedenog uslova. (Theiner, Vetera monum. Slavorum merid. hist. illustrantia, II. Additamenta, 327: »... cum Bosnenses uxores accipiant cum conditione, »si eris mihi bona«, et intentione (!) dimittendi quando sibi videbitur, et hoc est manifestum, quod vix de centum unus retinet primam, exceptis conversis; quod licet observent solempnitates nupciarum et legitime cohabitare intendant, tamen nolunt obligari ad perpetuam copulam, sed semper conditionem retinent.«)

Kurija je, dakako, odbila da prizna pravnu opravdanost navedenom uslovu, koji su jednako branili vjernici »bosanske crkve« kao i katolički pokršteni (»nullum est matrimonium sub illa conditione«).

Testamenat komornika hercega Stefana, Pribislava Vukotića (1475), koji je umro kao katolik u emigraciji, govori o tome braku

kao narodnom običaju. On izričito naglašava (jer je namijenjen sredini, koja ima druge običaje), da žena u Bosni ne dobiva miraza, već se uzima iz ljubavi, radi njene dobrote i poštenja njene rodbine. (Thallóczy ed., Studien etc., 437: »Item in Bosina non e usanza de tuor dota da donne, ma le se tuole es per amor et per bontade et per honor de parentadj, queste io dico perche de la mia donna Doratia non havi cosa alguna in dota, ma io la tolsi per so bontade et per esser de bon parentade.«)

Vitez Pribislav Vukotić, za koga Thallóczy s pravom kaže, da je skica njegova života identična s prošlošću Hercegovine od pol. XV vijeka do smrti hercega Stefana (idem 222), nije dakle samo konstatirao, kakav oblik ima brak u Bosni njegova vremena — to su učinili već stotinu godina ranije bosanski franjevci — nego je također objasnio, zašto taj oblik ima.

Da se ovo njegovo objašnjenje potpuno shvati, potrebno je još da se odgovori na pitanje, zašto sredovječna Bošnjanka nije ulazila u brak s mirazom, već je svome mužu donosila samo svoju dobrotu i svoje porodične veze, čast svoje rodbine.

Iz pisanih spomenika se vidi, da su sredovječni Bošnjani živjeli u zadruzi, kao i druga susjedna slavenska plemena. Pa, iako se u Bosni nisu očuvali nikakvi zakonski spomenici, koji bi omogućili bolji uvid u oblike, u kojima je zadruga živjela i razvijala se, ne može biti sumnje, da se oni nisu mnogo razlikovali od oblika, kako su nam na pr. očuvani u kodificiranom običajnom pravu na području između Knina i Nina iz druge polovine XVI vijeka (ed. Thallóczy, Glasnik 1906, 17—36).

Da je to doista tako, dovoljno je da se sravne odredbe ovog hrvatskog običajnog prava u pogledu miraza sa objašnjenjem u testamentu Pribislava Vukotića.

Već je Thallóczy primijetio, da je u zakonskim bilješkama, koje je on pronašao, zabilježeno sve, »što je bilo od važnosti po život naroda koji živi u zadrugama« (17). Među ostalim, u njima je jasno izražen položaj djevojke i udovice u zadruzi i pri njenoj diobi. Žena nema nikakvo pravo na zemlju, osim prava uživanja, ako ostane neudata ili obudovi. U brak unosi žena samo »miraz, što je haljina u kuću donijela«. Da su se pod mirazom razumijevale baš samo te haljine, razabira se iz dalje odredbe, prema kojoj se djevojkama, »u slučaju udaje daju po mogućnosti i kako se pristoji haljine, te braća među sobom odrede, koliko će koji dati«.

Samo ovako može se shvatiti Vukotićeva tvrdnja, da mu žena Doroteja po običaju bosanskom nije donijela nikakav miraz.

Isto običajno pravo postojalo je i u srpskim oblastima, iako su nesumnjivi napori nemanjićkog zakonodavstva, da — u interesu crkve — razbije staro zadružno uređenje. I tamo je narodu bila nepoznata ustanova miraza. Jireček (II, 28) ističe kao značajnu pojavu u srpskom bračnom pravu, »da se miraz, kao nešto strano, obeležava sa grčkom rečju (prikija, προῖκα)«, u latiniziranoj formi dubrovačkih spomenika perchivium.

Zadružno uređenje, koje je svojstveno svima narodima na izvjesnom stepenu ekonomskog razvitka, bilo je zajedničko i svima starim slavenskim narodima. Ono je bilo razlogom, da »pravo na nepokretnim stvarima nisu slovenske žene imale čak ni u potonje vreme, kad se je već kod Slovena stvorilo pravo individualne svojine« (Kadlec-Taranovski: Prvobitno pravo slovensko pre X veka, 1924, 82).

Ali ovo ekonomsko i pravno ustrojstvo imalo je i tu posljedicu, da žena nije pretstavljala nikakav vrijedan ekonomski faktor, pa prema tome nije ni brak mogao da bude ravnopravan odnos žene i muža. »Za brak, kao posebni pojam — kaže Kadlec, 81 — nije čak potrebno bilo ni naziva.«

Bez čvrste ekonomske podloge brak je, dakako, morao da bude nešto vrlo nestalno, slučajno, nešto, čemu se nije pridavala veća važnost. Bračna je vjernost ne samo bila sasvim relativan pojam, jer »tu vernost je samo žena bila obavezna da čuva prema mužu, a ne muž prema ženi« (81), pa je samo žena preljubnica kažnjavana, već su Slaveni s lakoćom otpuštali svoje žene, »i u tom pogledu je hrišćanska crkva morala da se dugo bori sa starim neznabožačkim običajem, dokle god nije ga definitivno iskorenila« (79).

U čitavom slavenskom svijetu XI—XIV vijeka izdaju se odredbe, kojima se staro bračno običajno pravo nastoji zamijeniti crkvenim. Jedan češki spomenik XII vijeka sadržava naređenje: »Omnibus denunciate, ut nullus uxorem accipiat, nisi celebratis nuptiis. Raptum (otmica djevojke, kao običajem osveštan oblik braka) omnibus modis prohibete« (cit. ap. Kadlec 79).

Srpski spomenici puni su podataka, koliko je pažnje država i crkva posvećivala uvođenju kršćanskog shvaćanja o braku. U žičkom hrisovulu propisane su osjetljive kazne za prekršaj »strašne

zapovijedi« o nerazrješivosti braka (»... gospodsko zapreštenie bist, ne razlučati se mužu ot žene i žene ot muža«; Miklošić 14/15).

Crkva je i tu morala nametnuti starom pravnom shvaćanju svoje vlastito o sakramentalnom obilježju braka, pa nastoji staru »civilnu« formu u sklapanju braka nadomjestiti crkvenom.

»Neznatan uticaj crkve na tadanje srpsko društvo — kaže V. Marković (Pravoslavno monaštvo etc. p. 47) govoreći o srpskoj crkvi do Save — vidi se i iz toga, što je još u vreme osnivanja arhiepiskopije (1219) bilo veoma mnogo necrkvenih brakova. Jedan od prvih poslova, koje je Sava preduzeo, bio je taj, što je razaslao protopope da venčaju one, koji »nevenčani behu« i koji »jako ovce ne imušte pastira behu smeteni«. Ti izaslanici imali su da venčaju »starce že i sredovečnije i mladije muže i ženi« (prema Domentijanu).

Da je crkva teško prodirala sa svojim shvaćanjem, čak i onda, kada se nalazila na vrhuncu svoje materijalne i duhovne moći, pokazuje Stefanov zakonik, koji propisuje, da se »ni jedina svadba ne učini bez vênčania; ako li se učini bez blagoslovenia i uprošenia cr'kve, takovii da se razluče« (čl. 3). Jireček je to ispravno protumačio riječima, da se »još zakonik cara Stefana trudio da sklapanje braka iz oblasti narodnog prava presadi u oblast crkvenoga prava« (II, 59).

To je, bez sumnje, smisao i onih mjera, koje je dubrovačka republika primjenjivala na Stonskom Ratu, da narodu nametne crkveno shvaćanje braka. God. 1384 naredila je vlada stonskom knezu, da do potrebe pomogne i silom (!) franjevce, koji su radi crkvene ženidbe vodili pravu borbu s pokatoličenim Rćanima (Bjelovučić, Povijest poluotoka Pelješca, 1921, 72), a još u 60-tim godinama XVI vijeka zadaje narodni otpor brigu stonskom biskupu de Stefanis-Skočibuhi (idem 93).

Nije, jamačno, bez interesa, da se u srednjem vijeku i kod Vlaha u Erdelju opaža jednako narodno shvaćanje braka kao i u našim krajevima, gdje je živio veliki broj, iako već poslavenjenih, njihovih plemenika. Kadlec citira (u svome djelu: Valaši a valašské právo etc.) odredbe t. zv. fogaraškog statuta iz godine 1508, koje propisuju: »Boyarones more et lege (!) ipsorum uxores a se abicere vellent et cum eisdem amplius manere nollent, pars separans canstellano seu officiali solvat pro birsagio florenum« (92[4]), te dalje: »Rustichus valachus similiter uxorem abicere voluit, modo praenominato pars separans boyaroni suo, sub quo existit, solvat asporas

novem« (92/93, nota). Necrkveno shvaćanje braka bilo je dakle još rašireno u svima socijalnim slojevima.

Zaključujući ovo razmatranje, ne može više biti sumnje, da se kod sredovječnih Bošnjana ne radi ni o kakvom »manihejskom« načelu u gledanju na ustanovu braka, već o starom, pradavnom pravnom shvaćanju, koje se pogotovu održalo neuzdrmano u konzervativnom, ekonomski i socijalno nedovoljno razvijenom društvu sredovječne Bosne. U njenoj patrijarhalnoj, zadružnoj sredini žena nije pretstavljala nikakav ekonomski subjekt, ona nije svome mužu donosila niti nepokretan niti pokretan imutak (osim možda dragocjenosti u kojoj od bogatijih velikaških porodica). Stoga mu je preostajao jedini uslov, uz koji ju je uzimao za »kućnicu«: da mu bude dobra.

III. Ilarion Ruvarac i Konstantin Jireček o »bosanskoj crkvi«

Prikazujući Ruvarčev rad na historiji Bosne, V. Ćorović je konstatirao kao jednu neobičnu činjenicu, »da Ruvarac nije ništa pisao o centralnom pitanju bosanske istorije, o bogumilima i patarenima, iako je on svojom oštrom pameću mogao jasno videti koliko ima jednostranosti u shvatanjima Petranovićeve škole (?!), a koliko doktrinarizma kod F. Račkog i njegovih sledbenika« (Rad I. Ruvarca etc., Glasnik ist. društva, Novi Sad 1932, 227).

Ruvarac je sam priznavao, da se ovim pitanjem nije »specijalno bavio« (ibidem), ma da je to povodom natječaja Srpskog učenog društva 1864 namjeravao da učini (ibidem 258), i, smatrajući »zastarjelim« Petranovićev rad, cijenio je djelo Račkog, čije rezultate je potpuno prihvatio. Njegova oštroumnost, koja je došla do izražaja u tolikim zamršenim pitanjima naše sredovječne historije, u ovom pogledu se, na žalost, zadovoljila time, da izrazi samo neko malo čuđenje nad podacima, koji se sa usvojenim rezultatima nisu mogli dovesti u sklad.

Moglo bi se reći, da Ruvarac u pitanju »bosanske crkve« zauzima stanovište analogno onome Jirečeka, ma da očevidno nije bio u nj toliko upućen kao Jireček.

Na bazi rezultata Račkoga on je prinuđen da vrši ispravke u nekim podređenim, ali za konačno rješenje problema neobično

važnim, tvrdnjama. Zanimljivo je, da ga na to, kao i Jirečeka, nagoni otkriće novih fakata u pitanju raširenja »bogumilstva« u Zahumlju.

Pozabavivši se temeljitije natpisom u crkvi, koju je svetom Đorđu podigao herceg Stefan u Goraždu, Ruvarac je morao uvidjeti, da kod ovog »patarena« ne može biti govora o nekoj herezi. On je — kako Ćorović kaže — »sa sigurnošću i neosporno utvrdio pravoslavlje u hercegovoj porodici i kod njega sama, za razliku od svih onih koji su ga uvršćavali u bogumile . . .« (Ib., 225). Ovo je dostojan pendant Jirečekovu proučavanju natpisa u Veličanima, koje ga je dovelo do konstatacije o pravoslavlju druge odlične porodice zahumske — Sankovića.

Ali, unatoč tome, Ruvarac nije, kao ni Jireček, sumnjao u to, da je »bogumila« doista bilo i u Zahumlju. I kod njega se javlja ono stereotipno tvrđenje, da su se sa bosanskim osvojenjem Zahumlja i »Patareni iliti Bogomili bili jako umnožili i osilili« u Zahumlju, tako da se nije »mogao održati pravoslavni episkop, lišeni zaštite srpskog kraljevstva« (O humskim episkopima etc. 8). Kritički Ruvarac, inače uvijek oprezan, ne zapaža čak nesklad u tvrdnji, da se u Milutinovu vijeću god. 1305 nalazi i dêd Miroslav, »starešina patarenski, zacelo iz Huma« (ibid. 8). U vijeću, koje se sastaje povodom darovnice benediktinskoj opatiji sv. Marije Ratačke!

Dêd Miroslav, uostalom, koga su »patarenskim starješinom« već prije Ruvarca učinili Rački i Batinić (I, 43), nema uopće nikakve crkvene funkcije. On se u spomenutoj darovnici navodi među dvorskim dostojanstvenicima, čelnikom Brankom i županom Vladislavom, i Jireček dobro pripominje, da »ded potseća na dostojanstva hrvatskog kraljevskog dvora« (II, 7).

Ruvarac nije, nadalje, zapažao protivurječje, u koje je zapao, kada je na osnovu nedokazane pretpostavke o »bogumilstvu« porodice Hrvoje Vukčića i tepčije Batala, ustvrdio, da je i Batalova žena, Hrvojina sestra Resa, bila »patarinka ili bogumilka» (Glasnik 1891, 238), dok njezin brat, knez Dragiša, dolazi u Zadar, »da se pokloni, da cjeliva moći sv. Simeuna« (ibidem).

Tek jednom je zastao Ruvarac, kada je u listini »bogumilskog« bana Stefana našao čisto ortodoksnu invokaciju. Ali dalje ga ovo čuđenje nije odvelo.

On je u formuli Tvrtkove listine od 1366, u kojoj Tvrtko govori, da je »rab boži i svetoga Grgura a zovom etc.«, našao dokaz za Tvrtkov katolicizam (Glasnik 1894, 619—620). I ma da još tada nije mogao znati za kasnije pronađene listine »bogumilskog« Stefana, u kojima taj ban upotrebljava istu tu formulu, njegova je argumentacija karakteristična za čitav jedan pravac u našoj historiografiji, koji je u prosuđivanju problema vjerskih odnosa u srednjovječnoj Bosni koračao bezbrižno stazom, koju je utro Rački.

S kakvim predispozicijama je Ruvarac pristupao ovom problemu, pokazuju zaključne riječi, kojima se u svome članku o Resi (Glasnik, 1891, 238) obraća čitaocu: »A ako ne znaš, dobri čovječe, šta je to bogumilka, što li patarenka i kakva je to vjera bogumilska, patarinska ili »krstanka« (?!) — to je još bolje i ne treba da saznaš i poznaš tu vjeru; i ne slušaj one, koji ti govore i uvjeravaju te, da vjera bosanska nije bila zla već dobra vjera, jer ti, koji tako govore, ne znadu šta govore i šta piskaraju.«

Ovaj, malo naučan savjet, odaje nam izvjesnu pristranost i prirođenu predrasudu, s kojom je »bogumilskom pitanju« pristupao — arhimandrit Ruvarac.

*

Odličan poznavalac srednjovječne Srbije i Bosne, Konstantin Jireček nije samostalno prišao k problemu »bosanske crkve«, već je prihvatio rezultate Račkoga, čije djelo, uostalom s pravom, naziva glavnim djelom za to pitanje. Ali ma da se u koncepciji »bogumilstva« potpuno oslanja na Račkoga, dijeleći — kako će se niže vidjeti — i jednu od njegovih dubokih protivurječnosti, njegovo mišljenje mora biti zapaženo, jer je Jireček imao pred sobom nesravnjivo obilatiju građu od Račkoga i jer je pogotovu i sam pronašao značajnih podataka o nosiocima »bosanske crkve«, njenim krstjanima.

Jireček ne sumnja u izravnu vezu »bosanske crkve« s maloazijskim pavlikijanstvom, odnosno njegovim navodnim izdankom, bugarskim bogumilstvom (I, 163). On potpuno prihvaća onaj uobičajeni pravac, kojim je »bogumilstvo« tobože doprlo i u Bosnu, preko Raške i Zahumlja, gdje se »bogumili«, poslije Nemanjina i Savina progona, »održaše, zbog zasebnog položaja ove pokrajine (Zahumlja), što je samo išlo na ruku separatizmu ove pokrajine«

*

(III, 97). Prema njegovu mišljenju, »bogumilstvo« je u Zahumlju moralo biti vrlo jako, kad je moglo da se u ličnosti kneza Petra »dočepa« čak vlasti (III, 96). Samo se čudno doima »bogumilstvo« ovog ratnika, kada nuđa Dubrovčanina, da opet uspostavi stonsku katoličku biskupiju za — poklon u novcu! (Ibidem.)

Jireček zadržava također mišljenje o centralnoj ulozi Bosne u raširenju »bogumilstva«. »U Bosni je sekta bila već oko 1200 moćna, te uskoro postala onde odlučna. Tamošnji vladaoci bili su istina rimokatolički hrišćani, ali nisu smeli ništa preduzimati protiv većine bogomilskoga plemstva. Bosanski Patareni nisu hteli još ni u 15 veku da znaju za krst, ikone, zidane crkve, oltare, zvona, moći, te su rimokatoličke hrišćane nazivali idolopoklonicima« (I, 164).

Za ovu posljednju tvrdnju ne nalazi Jireček potvrde samo u latinskim izvorima, koje je Rački izdao i koje on tim povodom citira, već i u starosrpskim crkvenim tekstovima, za koje kaže da su njihove izjave »pune neprijateljstva i kletava protiv »babunske vere«, protiv »bosanskih i zahumskih jeretika«, neprijatelja krsta i svetih slika, koji mesta iz sv. pisma, naperena protiv poganičkih idola, tumače kao da se tiču crkvenih slika« (III, 97).

Jireček, dakle, vidi u spomenutim izjavama srpske crkve, koje su Račkome još bile nepoznate, potvrdu, da latinski izvori imaju pravo, još i u XV vijeku, ako u vjernicima »bosanske crkve« otkrivaju okorjele maniheje, neprijateljski raspoložene ne samo protiv crkve, istočne i zapadne, nego i protiv svega, što se razumijeva pod riječju — kršćanstvo. Ni on ne sumnja u ispravnost predodžbe, koju je Rački dao o »bogumilima« u Bosni: da su dualisti, koji u dosljednoj primjeni dualističkog načela odbacuju stari zavjet, znak križa, sakramente, brak (uopće), moći, svece i svetačke slike, građene crkve, dakle gotovo sav materijalni izraz vjerovanja kao tobožnji produkt zlog načela.

Oprezni Jireček zadovoljio se ovom predodžbom i nije ni riječju dodirnuo ona navodna ekonomsko-socijalna obilježja, koja su, najzad, kod čitavog niza pisaca učinila od bosanskih »bogumila« neke socijalne prevratnike, upravo — socijalne demokrate! (Sravni Spomen-knjiga iz Bosne 1901, 156.)

S punim pravom označio je Jireček politički utjecaj »bosanske crkve« (on upotrebljava stalno izraz bogumili) velikim (IV, 182). On konstatira među ostalim, da poslije Tvrtkove smrti, kada je

zavladalo rasulo, »političkom sudbinom kraljevine bosanske upravljaju bogomili. Herceg splitski Hrvoje Vukčić, veliki vojvoda Sandalj Hranić i sinovac mu Stefan Vukčić, zasnivač Hercegovine, vojvode Pavao Radenović i sinovi mu, Petar i Radoslav, od reda su bogomili« (IV, 182).

Ali dok Jireček na taj način sve najistaknutije velmože bosanske smatra bogumilima (a oni su doista bili vjernici »bosanske crkve«!) i dok uopće većinu bosanskog plemstva naziva »bogumilskim« (I, 164), on izuzima iz te tipično bosanske sredine njene vladaoce i čak kaže za njih da su »rimokatolički hrišćani« (ibidem). Na drugom mjestu ne izražava se doduše tako kategorički. On tu ispravnije konstatira, da su »tada banovi izdavali povelje u prisustvu vrhovnog starešine (djeda) i poglavica sekte, ali ipak za to gledali su da ne prekinu veze sa pravovernom crkvom« (III, 98)!

U tom pogledu, dakle, Jireček nije išao stopama Račkoga, koji je gotovo sve bosanske vladare, osim dva posljednja Kotromanića, smatrao ili patarenima ili šizmaticima.

Kao i Rački, tako je i Jireček morao zastati pred činjenicama, koje se nisu odmah mogle dovesti u sklad sa gornjom koncepcijom. I njemu su na pr., kao ranije već Ruvarcu invokacija u listinama bana Stefana, pale u oči ortodoksne formule zakletve u tolikim bosanskim listinama, ali on ovoj značajnoj pojavi nije posvetio ozbiljniju pažnju. On ovakve »nedoslednosti« svodi ukratko na slabu teološku spremu pretstavnika »bosanske crkve« i kaže: »Kako njihove (bogumilske) starešine nisu bile osobito jake u bogoslovlju, opažaju se, naravno, poneke nedoslednosti: ima na pr. povelja bosanskih Patarena, u kojima su formule za zakletvu čisto ortodoksne« (I, 164—165). Pominjanje sv. Grgura kao zemaljskoga zaštitnika u uvodnoj formuli bosanskih banova dovodi on u vezu s njihovim nastojanjem, »da ne prekinu veze sa pravovernom crkvom« (III, 98).

Ova motivacija, naoko vrlo jednostavna i razumljiva, ima jedan veliki nedostatak. Ona se osniva na pretpostavci, da su slični slučajevi, kao što ih Jireček navodi, izuzetni, ne redoviti; da su oni nešto toliko strano učenju i vjerovanju bosanske crkve, da se mogu svesti samo na neukost i politički oportunitet, ali ni to ne uvijek. Jer Jireček izrijekom kaže, da samo neke povelje bosanske imaju ortodoksnu formulu zaklinjanja.

Ova pretpostavka, međutim, ne odgovara činjenicama. I čisto »ortodoksna« formula zakletve i zazivanje Grgura Nazijanca

potpuno je u skladu sa svim ostalim pismenim izrazima vjernika i poglavara »bosanske crkve«. Ako se u povelji nalazi formula zakletve, ona je uvijek takva, da se može nazvati čisto ortodoksnom, i nikada, ni u jednoj povelji, ne postoji kakav drugi oblik zakletve, možda »bogumilske«.

Postojao je samo naročiti bosanski način zaklinjanja, koji se razlikovao od načina, kako je zakletva polagana u katoličkoj crkvi, a ni u njemu se ne može naći ništa »bogumilsko«. Prema instrukciji dubrovačkim poslanicima kod vojvode Radosava od 28 oktobra 1432, vojvodini »rotnici« prisezali su tako, da su se istom rukom dodirivali istovremeno povelje i križa, pa je, prema tome, shvatljivo, da su ovim načinom mogli prisezati i dubrovački poslanici (Truhelka, Konavoski rat, 204).

A da je zazivanje sv. Grgura moralo imati dublje značenje od političkog oportuniteta, dokazom je povelja, koju je ban Stefan izdao knezu Vukosavu Hrvatiniću negdje prije god. 1325 u kući »velikoga gosta« Radoslava i u prisutstvu velikog djeda Radoslava, staraca Radomira, Žunbor, Vlčka »i prêd' v'som' cr'k'vom'«. Ova povelja, napisana u kući gosta Radoslava (kako je na kraju pripisano), u vrijeme, kada se još ban Stefan nije obratio katolicizmu, počinje s verbalnom invokacijom, iza koje dolazi formula: »Az sveti G'rgur' a zovom' ban' Stêpan' (Thallóczy, Studien etc. 11).

Ako igdje, a to pred najvišim pretstavnicima »bosanske crkve« ima razloga pretpostavci, da je svaki politički oportunitet prema inostranstvu, makar to bio i vrhovni lenski gospodar, bio potpuno nepotreban!

Postoji, međutim, još jedno dublje protivurječje u Jirečekovim izlaganjima, a to je on preuzeo sa koncepcijom Račkoga. Rečeno je već, da Jireček, pozivajući se na latinske izvore, od kojih jedan, rasprava kardinala Torquemade, potječe iz godine 1461, zaključuje, kao i Rački, da je hereza bosanske crkve bila još pred sam gubitak političke samostalnosti toliko dosljedna kao u samim počecima sekte (I, 164). Ali, kao što je Rački, pred suviše očevidnim činjenicama, morao iskonstruirati hipotezu o postepenom približavanju »bosanske crkve« kršćanstvu, ne zapažajući, u kakovu opreku time dolazi prema onim latinskim izvorima, koje je sam pronašao, tako i Jireček, nalazeći u djelovanju »bogumila« vojvode Stefana Vukčića čitav niz »nebogumilskih« pojava, dolazi do zaključka,

»da se patarenska Bosna približila bila pravoslavnoj crkvi i njenom kultu relikvija« (II, 153).

Činjenica, da su i Rački i Jireček morali pribjeći hipotezi o približavanju »bosanske crkve« i njezina vjerovanja zapadnoj odnosno istočnoj crkvi, kada su imali pred sobom pismena svjedočanstva bosanskih »bogumila«, a ne katoličke i pravoslavne službene izjave o njima, dragocjen je dokaz protiv njihove vlastite predodžbe o »bosanskoj crkvi« i njenom obilježju.

Ovaj je dokaz utoliko dragocjeniji, što se ona svjedočanstva nimalo ne razlikuju od ostalih svjedočanstava iz krugova vjernika »bosanske crkve«, kao i njenih pretstavnika, kroz čitavih 250 godina, kako su nam očuvana.

U pismenim izrazima »bosanske crkve« i njenih vjernika ne postoje nikakva protivurječja i nikakva evolucija, u kojoj bi crkva napuštala ranije vjerovanje, a prihvaćala ono, koje je dotad odbijala. Protivurječje postoji samo u izvjesnoj naučnoj interpretaciji, koja se u prosuđivanju jedne pojave potpuno oslonila na optužbe i mistifikacije njenih ogorčenih protivnika!

Svojim tumačenjem historijskih činjenica nije, dakle, Jireček olakšao objašnjenje problema »bosanske crkve«. On je to učinio nizom podataka, koje je našao u neizdatoj građi dubrovačkog arhiva i koje je upotrebio za svoj prikaz klera »bosanske crkve« (IV, 35—37).

Osim toga udaljio se Jireček od jednostranog gledišta Račkoga u pitanju »bogumilstva« u Zahumlju. I on je doduše usvajao mišljenje, da je u Zahumlju bilo heretika, i za to mišljenje nalazio je potvrde u nekim izvorima. Ali on je već poznavao i takve izvorne podatke, koji su ovo mišljenje morali znatno korigirati.

Ne napuštajući dakle koncepciju Račkoga, on je utoliko ublažuje, što u Zahumlju, pored »bogumila«, ističe također snažnu poziciju srpske crkve, kojoj je na pr. pripadala porodica župana Miltena Draživojevića. Na drugom je mjestu zabilježio, da je ćesar Grgur Branković podigao 1361 na obali Ohridskog Jezera crkvu *Θεοτόκου τῆς Ζαχλουμητίσσας*, Bogorodice Zahumske (II, 35). Te ga činjenice navode, da kaže: »Pa i prema pristalicama srpske crkve bili su Bosanci, kada su proširili svoje granice, više predusretljivi, kako u krajevima severoistočne Bosne, koji su nekada bili pod kraljem Stefanom Dragutinom, tako i u starom Zahumlju i Travuniji« (III, 98).

On je, dakako, trebao dodati, da Bosanci nikada nisu ni bili manje predusretljivi prema vjernicima srpske crkve i da uopće nema očuvanog pomena o bilo kakvoj netrpeljivosti prema srpskoj crkvi na zahumskom i travunjskom području, kada se ono nalazilo pod bosanskom vlašću.

IV. Mišljenje Frana Milobara o postanku »bosanske crkve«

Mišljenje, koje je Milobar iznio u svome radu o »Banu Kulinu i njegovom dobu« (Glasnik, 1903, p. 351—372, 483—525) o problemu samostalne »bosanske crkve«, ne bi uopće trebalo da se podvrgava kritici, jer naučno ispitivanje navedenog problema nije njime ni u čemu pomaknuto naprijed, niti je dalo nauci kakav koristan potstrek.

Već V. Ćorović s pravom je predbacio Milobaru, da je svoju raspravu pisao bez potpunog poznavanja stručne literature, bez upotrebe čitave dotad objavljene građe i »u glavnom, na samim pretpostavkama« (Godišnjica XXXV, 1921, 13).

Ali baš stoga, što je ovo, na samim nedokazanim i samovoljno izmišljenim pretpostavkama izgrađeno mišljenje djelovalo na neke, koji su se kao nestručnjaci zanimali za »bogumile« u Bosni te nastojali da ovo mišljenje prošire, potrebno je da se ono upozna i podvrgne kritici.

Polazeći sa stanovišta, kako ga je formulirao Rački, Milobar je označio kao svoj zadatak, da nadopuni Račkoga u političkim uslovima za postanak i razvijanje »patarenstva« i u ocjeni vjerskog stava Kulinova (483).

Milobar, dakle, ne želi govoriti o problemu »bosanske crkve« (odnosno — kako on kaže — patarenstva ili bogomilstva) kao problemu crkvene historije, već želi naglasiti političku stranu problema.

Nadovezujući na mišljenje Račkoga, da je nemanjićku Srbiju spasila od bogumilstva samo narodna srpska crkva, Milobar tvrdi, da se bosansko bogumilstvo razvilo iz reakcije protiv težnje papinske kurije za uniformiranjem liturgije u zapadnoj crkvi.

Prema njegovu mišljenju patarenstvo se proširilo u Bosni »istom početkom i polovicom 12 vijeka«, kada je Rim, poslije

nestanka hrvatske narodne dinastije, počeo odlučno suzbijati glagoljaštvo (497). »A Slaveni, kao što su prije branili poganstvo, tako sada brane svoje slavensko bogoslužje. I upravo braneći to bogoslužje, upali su u bogomilske zablude« (487). Da je ta reakcija završila u krivovjerju, tome Milobar nalazi objašnjenje u nedostatku višeg svećenstva i crkvenih knjiga.

Za razliku od drugih pisaca on je stoga prinuđen da razvitak »bosanske crkve« zamišlja kao postepeno otuđivanje od pravovjernog kršćanstva. U bolinopoljskoj odreci od 1203 vidi on dokaz, da crkva nema još izgrađene svoje hijerarhije i da je u odnosu prema braku tek kasnije primijenjena »stroga bogomilska praksa« (517). A kao što u bratovštinama bolinopoljske izjave otkriva »nekadanje glagoljaške slavenske samostane, koji su prihvatili bogomilstvo da očuvaju slavensku liturgiju« (514), tako otkriva, da je patarenstvo u mnogome nalikovalo slavenskom bogoslužju, pa je i njegovo hijerarhijsko uređenje »potsjećalo na nekadanje uređenje narodne crkve« (M. misli hrvatske, 499).

Nacionalno-politički karakter ove koncepcije je očevidan. Milobar podmeće sredovječnom čovjeku savremene nacionalne osjećaje, i da ovaj anahronizam prikaže vjerojatnim, služi se čitavim nizom nedokazanih i izmišljenih tvrdnja.

Ma da mu je poznat savjet papinskog legata Ivana de Casamaris, godine 1203, da kurija ne postavlja više Slavena za biskupa u Bosni i da ubuduće imenuje biskupom Latina, Milobar ipak tvrdi, da više svećenstvo nije bilo slavensko. Iako nije mogao navesti ni jedan podatak o progonjenju slavenskog bogoslužja u XII vijeku, on je ipak ovu pretpostavku postavio za osnovku čitavoj koncepciji. I unatoč tome, što »živahni« trgovački i kulturni saobraćaj između Bugarske i Bosne za vrhovne vlasti Bizanta nad objema (372) pripada u carstvo bajki, Milobar je ovu bajku, za koju nije u historijskoj građi mogao naći ni najmanje podrške, istaknuo kao činjenicu, jer mu je ona trebala, da objasni postanak bosanskog »bogomilstva« baš tokom XII vijeka.

Koliko je njegovo gledanje zamagljeno subjektivnim nacionalnim momentom, opaža se osobito jasno, kada raširenje pravoslavlja po zemljama, gdje ga ranije (kako on misli) nije bilo (na pr. Srijem), svodi na katoličko pobijanje slavenskog bogoslužja (524), dok u Bosni za isti uzrok smatra potrebnim konstruirati kao posljedicu neku — ni njemu samome — nedovoljno jasnu herezu.

Kada bi se doista sav problem »bosanske crkve« sastojao u tome, da je navodni hrvatski glagoljaški kler u Bosni želio očuvati samo slavensku liturgiju, onda je pogotovu neshvatljivo, što on u tom svome nastojanju nije potražio pomoć srpske crkve, koja je također očuvala slavensko bogoslužje i koja mu je svojom uzornom organizacijom mogla pružiti potreban oslonac.

Jedan od njegovih sljedbenika izrazio je Milobarovu misao ovim riječima: »Bosansko Bogomilstvo, u obliku sredovječne Bosanske crkve, i nije drugo do zadnji izdanak, zadnji val, onoga velikoga pokreta za narodni jezik, za narodnu i državnu Hrvatsku Crkvu, kojoj je bio tako snažnim i odlučnim nosiocem Grgur Ninski« (dr. I. Pilar u »Novoj Evropi« 1929, broj posvećen Grguru ninskom, str. 8—9).

O naučnom historijskom radu ne može tu biti govora.

V. Ćiro Truhelka i Dragutin Prohaska o »bosanskoj crkvi«

Marljiv i neobično zaslužan u pronalaženju nove historijske građe, a nepouzdan u izvođenju zaključaka iz nje, Truhelka nije dao nikakav izrađeni pogled na problem »bosanske crkve«. Unatoč tome je neophodno potrebno da se upozna njegovo mišljenje, ne samo stoga, što potječe od jednog odličnog poznavaoca čitave materije, nego prije svega zato, što se u njegovu postepenom razvijanju, promjenama i nadopunama, lijepo odrazuje napredak, koji su nova otkrića nametala nauci. S ovim otkrićima Truhelka je postepeno napuštao svoju ishodišnu točku — tezu Račkoga, da ga ista otkrića malo pomalo odvedu do pune negacije ove teze. Samo njegov nedovoljni kriticizam onemogućio je, da svoj dugogodišnji plodonosan rad završi monografijom o »bogumilskom problemu«, koja bi trebalo da posluži kao osnovka za svaki dalji studij u tom pravcu.

Truhelka, dakle, nije dao nikakav izrađen pogled na problem »bosanske crkve«, već je svoja opažanja, svoje misli i domišljanja, formulirao u čitavom nizu radova, od kojih je gotovo svaki izazvan jednim novim naučnim otkrićem.

Golemi dio svoga rada posvetio je Truhelka »starobosanskim mramorovima«, kako ih on naziva. Već prije njegova rada, kojim je zapravo tek započeto sistematsko proučavanje bosanskih stećaka

u njihovim natpisima, oblicima i ornamentici, uobičajilo se, da se ovi nadgrobni spomenici smatraju očitim i pouzdanim obilježjem za »bogumilstvo« onih, čije grobove pokrivaju. Strani pisci izbacili su riječ »Bogumilengräber« i od toga vremena se naša historiografija nije više znala osloboditi ove iluzije.

I sam Truhelka podržavao je ovo mišljenje, te je još u svome vodiču kroz sredovječnu zbirku sarajevskog muzeja (Osvrt na sredovječne kulturne spomenike Bosne, 1914) pripisivao mramorove »patarenima«, kako je on — po dubrovačkom primjeru — dosljedno nazivao vjernike »bosanske crkve«.

Ali i njega su ovi nijemi kamenovi stavljali pred dilemu, da korigira preuzetu koncepciju Račkoga, ili da svjedočanstva tih nijemih svjedoka iznakazi ukalupljivanjem u njezine rezultate.

Ne obraćujući pažnju vjerskim odnosima u južnim dijelovima bosanske države, kako su to činili Jireček i Ruvarac, Truhelka je svagdje nalazio »patarene«, gdje je nalazio i stećke.

Ova je tvrdnja bila jednako neispravna, kao i druga njegova konstatacija, da se stećci nalaze svagdje, »dokle je god za doba samostalnosti bosanske sizala vlast bosanskih vladara« (Glasnik 1891, 369). Stonski Rat, na pr., sa svojim velikim nekropolama, nikada nije ni pripadao bosanskoj državi.

Drugu koncesiju preuzetoj koncepciji učinio je Truhelka, kada je bez dubljeg ispitivanja sve nadgrobne spomenike u obliku križa, kojih — prema njegovoj konstataciji — ima vrlo mnogo, potpuno otkinuo iz veze sa mramorjem i odijelio ga od njega za čitava dva-tri vijeka (Glasnik 1891, 383). Iako ova konstatacija utoliko odgovara činjenicama, ukoliko se križ doista rijetko upotrebljava za nadgrobni spomenik na sredovječnim grobovima našeg kraškog područja, ona se u svojoj tendenciji za generaliziranjem mora pobijati, jer preuzetoj koncepciji daje neki izgled opravdanosti čak i od strane ove goleme monumentalne građe.

Bez obzira na odnos »patarena« prema simbolu križa, već činjenica o postojanju vjernika srpske crkve u Zahumlju i Travunji dopušta mogućnost, da ti vjernici podižu nadgrobne kamenove u obliku križa. Nema sumnje, da je na pr. natpis »Asie leži pohvalimi junak Radihna i sie usieče sin mu Vukosav« na križu u Miljanovićima (nedaleko od Ljubinja), visokom čitava 3.40 m (v. Glasnik 1891, 54/55), savremenik ostalih natpisa na stećcima i pločama.

Zavisnost o preuzetoj koncepciji očitovala se osobito jasno povodom Truhelkina tumačenja natpisa gosta Mišljena, nađena kod Puhovca (kraj Zenice). Uvjeren, da jedan »patarenski« velikodostojnik ne može imati ništa zajedničko sa starozavjetnim Abrahamom, Truhelka je riječi natpisa: »... Mišljen komu biše priredio po uredbi (sic!) Avram svoje veliko gostolubstvo...« protumačio tako, da je Mišljenu priredio gostoprimstvo još za njegova života neki Avram, čovjek »od krvi i mesa, jedan prijatelj ili zaštitnik Mišljenov«! (Glasnik 1894, 778).

U jednom pogledu Truhelka je ipak odlučno napustio preuzeto mišljenje. On je znao, da se simbol križa nalazi na nebrojenim bosanskim listinama i mramorovima, te je od pitanja, koje je još 1891 postavio: »gdje nam je nepobitni dokaz, da su Bogumili znak krsta prezirali, da im ga je njihova dogma branila?« (Glasnik, 383) potpuno pravilno došao do konstatacije, da je »kategorički utvrđena činjenica, da Patareni nijesu zazirali od znamenja krsta« (Glasnik 1911, 368)!

To je uopće bila prva znatnija korektura teze Račkoga i ona je danas izvan svake sumnje.

Već povodom gore navedenog pitanja Truhelka je izrekao uopće jednu zdravu, principijelnu sumnju u građu, koja je poslužila za podlogu koncepciji Račkoga. On je tada rekao: »Tâ sami inkvizitori, koji su vodili parnice — bilo s katoličke strane, bilo s pravoslavne (?!) — protiv Bogumila, nijesu pouzdano umjeli definirati bogumilsku jeres, te ih sad ovim sad onim okrivili, a ni prava imena im ne znadu, jer ih zovu svakojakim imenom: Patareni, Katari, Manikeji, Bogumili, ali rijetko kada pravim« (Glasnik, 1891, 383/4). Truhelka je trebao kazati na kraju, da vjernike bosanske crkve nisu inkvizitori nikada zvali njihovim pravim imenom!

Svoju sumnju razvio je Truhelka do krajnje mogućnosti, kojoj je bio dorastao, povodom svog otkrića testamenta gosta Radina. U svome komentaru (Glasnik 1911) kao da nadovezuje na gornji citat, kad utvrđuje, da »do sele ni na kojem bosanskom ili dubrovačkom spomeniku nije nađen naziv »bogumila«. U vezi s naglašavanjem bosanskog karaktera njihove crkve ova ga činjenica dovodi do zaključka, »da ta crkva nije bila ni u kakvoj organičkoj svezi sa bugarskim bogumilstvom« (368).

Ovaj dalekosežni rezultat razvodnjio je Truhelka »cijelim nizom sugestivnih pitanja«, koja je odmah nadovezao i koja je napokon sažeo u pitanje, da li postanak »bosanske crkve« nije u neposrednoj vezi s apostolom Pavlom i njegovim djelovanjem u Iliriku! (369, nota).

Studij Radinova testamenta, koji je Truhelku odveo i u neke nemoguće kombinacije — o čemu će biti na svome mjestu govora — nametnuo mu je još jednu spoznaju, kojom je potpuno likvidirao sa koncepcijom Račkoga. On je, najzad, morao konstatirati, da »dogmatička razlika između jedne i druge crkve (on misli bosansku i katoličku crkvu!) nije bila baš tako ogromna (sic!), kako smo to obikli misliti po studiji Račkovoj o Bogumilima i Patarenima« (371).

Truhelka je to ustvrdio bez one vremenske rezerve, koju je istakao sam Rački, a iza njega Jireček.

Ali, istovremeno, Truhelka je iskvario svoju spoznaju jednim prenaglim zaključkom, kada je za »kriterij, kojim se patarenstvo bitno razlikuje od katolicizma i pravoslavlja«, postavio — poštovanje petka, da u njemu nađe »opet jedan novi tumač, zašto se patarenstvo tako lahko stopilo s islamom, u koga je petak također blagdan«! (369).

Truhelka, dakako, nije bio toliko kritičan, da ispita, nije li svetkovanje petka u sredovječnom kršćanstvu imalo mnogo veće značenje negoli danas. Već odavna su kod nas poznati rukopisi, u kojima je istočna crkva upućivala svoje vjernike, kako treba da u postu i molitvi proslave dvanaest petaka. Koliku je važnost na to polagala, vidi se po tome, što je učila, da sve živo, začeto u te dane, ne će biti zdravo, a da, naprotiv, vjernik, koji ih dostojno slavi »v' straš'ni d'n' ne uboit' se nikojegože straha« (Starine IV, 28).

Nije samo »patarenski« gost Radin izrazio želju u svome testamentu, da se za nj moli u »svaki velik' dan' i svetu nedêlju i svetu petku«, nego je i pokatoličeni vitez Pribisav Vukotić odredio, da se za spas njegove duše služi misa »ogni Domenega et ogni venere et tute le feste« (Thallóczy, Studien etc. 437).

Truhelka je gotovo uvijek znao povući nužnu konsekvenciju iz datog gradiva, ali dublje u ispitivanje time izazvanih problema nije ulazio. Njegov rad, dakle, nadopunjuje u tom pogledu konstataciju, koja je već učinjena povodom prikaza Ruvarčeva i Jirečekova mišljenja o »bosanskoj crkvi«: s novim historičkim materijalom, koji Rački još nije mogao poznavati, naučni radnici na problemu

»bosanske crkve« morali su napuštati, više ili manje, koncepciju, koju je Rački postavio. Konačno je Glušac povukao posljednje konsekvencije, na koje se dotada nauka nije mogla odvažiti, ali je to učinio jednostrano.

*

Iako nije dao nijedno samostalno djelo o tome predmetu, Prohaska je svojim publicističkim radom mnogo utjecao, da se u poslijeratnim, socijalnim problemima zasićenim godinama popularizirala u širim slojevima inteligencije koncepcija Račkoga s izvjesnom socijalnom korekturom. On je prikazao poslijeratnoj generaciji »bogumilstvo« kao socijalni pokret, sa izrazitim kolektivističkim težnjama.

Zametak ovog gledanja nalazi se već u prikazu »bosanskih bogumila« i »bogumilske književnosti« u njegovu djelu »Das kroatisch-serbische Schrifttum in Bosnien u. Herzegowina« (Zagreb 1911). Na nešto preko 35 strana (18—55) Prohaska je na osnovu dobrog poznavanja literature i izvorne građe nastojao dati zaokruženu sliku o bosanskim »bogumilima«, koja, međutim, nije ništa drugo, već lijepo izrađen i književno napisan rezime iz djela Račkoga.

Kao na tolike druge pisce, tako je i na Prohasku koncepcija Račkoga djelovala u pravcu nekog unutrašnjeg, dubokog protivurječja. Prohaska je prihvatio predodžbu, kakvu je o »bogumilima« dao Rački, on je čak u nekom pogledu zaoštrava, ali istovremeno podgrizava tu preuzetu predodžbu sumnja u ispravnost građe, na osnovu koje je izgrađena.

Dok na jednoj strani prihvaća tvrdnje latinskih spisa o stanovištu »bogumila« prema krstu, bibliji, dualizmu, hijerarhiji, manastirima itd., tako da čak želi da bude dosljedniji od Račkoga, poričući, da se u bolinopoljskoj izjavi govori o manastirima i njihovim redovnicima (izraz fratrum conventus prevodi sa riječju »nur Versammlungen«, 30), on na drugoj strani donosi čitav niz kritičkih primjetaba, koje su od značaja stoga, što svjedoče, da je poslije Račkoga svaki solidniji, temeljitiji dodir s problemom »bogumilstva« morao dovesti do izvjesnih, dalekosežnijih korektura u koncepciji Račkoga.

Prohaski na pr. pada u oči, da bolinopoljska odreka, koju je Rački smatrao prvim očuvanim aktom o »bosanskim bogumilima«, ne sadržava uopće nikakvu »pouku«, već »alles Äusserlichkeiten, die gar keine Aufklärung im Sinne der katholischen Religion be-

deuten, sondern bloss als äussere kirchliche Merkmale katholisch sind« (30). On sa skepsom reproducira mišljenje Račkoga o slikama Hvalova rukopisa (42).

Prohaska je uzdrmao samim temeljima koncepcije Račkoga, kada je konstatirao, potcrtavajući svoje riječi: »Nur Gegenschriften sind uns erhalten und diese scheinen mit der Tendenz verfasst zu sein, im Bogumilismus den Manichäismus nachzuweisen, der als Ketzerei besser bekannt und von vorneherein verdammt war« (22).

On je i kasnije, upoznavši neke protivupatarenske rukopise, zadržao ovo skeptično stanovište prema latinskim spisima. U studiji »Husitství a bogomilstvo« kaže on (p. 12): »Nikde se ty spisy nezabývají historickými ani geografickými poměry heretiků, nýbrž jedině otázkami dogmatickými. Z protipatarenských spisů nikdy nemůžeme seznati, proti kterým patarenům jsou napsány. To značně zmenšuje zájem o ty spisy. Druhé, co jim bere všechnu (sic!) historickou cenu, jest jejich vzájemná identičnost. Všechny jsou jakoby tkány na jedno brdo, rozlišují se toliko širším či kratším založením.« Sve to vodi Prohasku, da govori o »šablonskim protivupatarenskim spisima«.

Ali, ma da je Prohaska na taj način dodao svoj obol naučnom razvitku u razjašnjenju t. zv. bogumilskog pitanja poslije Račkoga, on se nije dao ponijeti svojom skepsom, koliko god je ona sadržavala plodonosnih poticaja, već je Račkoga koncepciju zadržao nepromijenjenom. U nekom pogledu, zanoseći se potpuno nenaučnom fantazijom, Prohaska je ovu koncepciju i premašio.

Naročitu važnost položio je na svoju tvrdnju, da »bogumili« »eine allgemeine und gemeinsame Bildung auf Grund des Neuen Testamentes besassen«, da su se »striktno« ograničavali samo na evanđelje (38—39).

Potvrdu ovih riječi uzalud bi tražio u aktima baselskog koncila, kojima se Prohaska koristio u studiji »Husitství a bogomilstvo«. Kada ne bi postojao neposredan dokaz u Hvalovu rukopisu, dovoljan bi bio Prohaskin citat iz akata poslanstva spomenutog sabora u Češkoj god. 1433, u kome su poslanici na husitsko isticanje sv. Pisma kao jedinog izvora vjere odgovorili ovim riječima: »Responderunt domini (sc. legati), quod non poterat fieri, nam Greci, Bosnenses, Arriani et quicumque, qui nomine Christiano gloriantur, promittunt

obedienciam secundum legem dei, sed non secundum sanctorum patrum instituta, et in hoc boni Christiani distinquuntur ab aliis« (p. 17).

Ne može biti sumnje, da koncilski izaslanici ne bi mogli stavljati »Bošnjane« uz bok vjernicima istočne crkve, kada bi oni priznavali samo novi zavjet. Čitav smisao citiranog odgovora i leži u konstataciji, da se Grci, Bošnjani i dr., koji se navodno isključivo ograničuju na sv. Pismo kao izvor vjerovanja, ne mogu smatrati dobrim kršćanima!

Na potpuno fantastičnom tlu našao se Prohaska god. 1919, kada je u članku »Bogomilstvo i boljševizam« (Jugoslavenska Njiva 1919, broj 18) označio bogumilstvo »jedinom velikom borbom za kršćansku kulturu i za pravi komunizam u našoj prošlosti« (281).

Mnoštvo nekritičkih, potpuno samovoljno nagomilanih fraza u ovome članku Prohaske pretstavlja normalan i dosljedan završetak jedne historijske legende, kojoj je već u impozantnoj koncepciji Račkoga, ovome snažnom duševnom naporu jednog velikog uma, nedostajala čvrsta podloga u historijskim faktima.

Ali baš ovaj fantastični i žurnalistički izdanak jedne inače poštene naučne rabote utjecao je na poslijeratnu, socijalno opredijeljenu generaciju, da fenomen »bosanske crkve« shvati kao izrazito socijalan pokret.

VI. Koncepcija Vase Glušca o »bosanskoj crkvi«

Studija Gluščeva o »Srednjovekovnoj bosanskoj crkvi« (Popovićevi Prilozi IV, 1—2, 1924, str. 1—55) do danas je najozbiljniji prinos rješenju problema »bosanske crkve« u našoj nauci. Poslije Petranovića i Račkoga ovo je jedina monografija posvećena isključivo tome pitanju, a ono, što je od njih znatno odvaja, to je izvorna građa, koju oni u vrijeme izlaska svojih radova nisu mogli poznavati, a koja je poslužila za podlogu Gluščeva razmatranja.

U težnji, da, za razliku od dotadašnjeg stanovišta u našoj nauci, prebaci težište pitanja na domaće spomenike s nekadašnjeg područja »bosanske crkve«, da njihovo značenje digne u opreci sa precjenjivanim latinskim spisima, — Glušac je zapao u drugi ekstrem. On nije samo pobio neispravna tvrđenja ovih stranih, protivničkih spisa o herezi »bosanske crkve«, nego je mnoge važne

dokumente ostavio nezapažene, a neke je prikazao nepotpuno, prilagođujući ih svome uvjerenju, da je »bosanska crkva« bila — pravoslavna crkva po uzoru srpske i drugih pravoslavnih crkava.

Ako, dakle, i postoje ozbiljni dokumenti, koji — protivno od njegova tvrđenja u zaključku studije — mogu i još kako poljuljati njegovu teoriju, kako je sam zove, o pravoslavlju »bosanske crkve«, zasluga njegova ostaje, da je prvi put jasno i sa najznačajnijim materijalom u ruci suprotstavljen koncepciji Račkoga 50-godišnji rezultat u pronalaženju novih domaćih izvora i da su otkrivena duboka protivurječja u samoj koncepciji Račkoga.

Metoda, koju je u tu svrhu primijenio, sasvim je ispravna. On je najprije iznio u cjelini dokumenat, na kome je Rački u svojim »Bogomilima i Patarenima« gotovo isključivo izgradio svoj prikaz vjerovanja i naučavanja »bosanske crkve« (to je marcijanski rukopis, objavljen u Starinama I), da ga onda pobije nizom protivudokaza, od Hvalova rukopisa, preko listina bosanskih vladara i vlastele, do testamenta gosta Radina i natpisa na stećcima.

Poslije ove grupe direktnih dokaza, koji zauzimaju veći dio radnje, Glušac je svoje mišljenje podupro još nekim indirektnim dokazima o porijeklu bosanskih muslimana i migracijama pravoslavnih uskoka iz zapadnih bosanskih krajeva u Hrvatsku tijekom XVI vijeka, podvrgnuvši na taj način kritici sve do danas uobičajene tvrdnje o prelaženju vjernika »bosanske crkve« na islam.

Glušac počinje svoja izlaganja s rukopisom Hvala krstjanina, i već kod ovoga prvog protivudokaza nameće mu se prilika da upozori na jedno od protivurječja, u kojima je Rački žrtvovao jedan domaći spomenik latinskim spisima. On sasvim pravilno konstatira, da »iznoseći sadržaj toga Hvalova rukopisa, Rački često puta nailazi na stvari koje se potpuno protive patarenskom dogmatičkom verovanju... Ali svejedno, Rački prelazi preko toga, jer je on već unapred zaključio da je to spomenik pisan od patarena, a za patarena, pa se sve nesuglasice dadu opravdati« (7).

Dok je Rački na jednoj strani mogao iznijeti nelogičnu tvrdnju o tome, da slikati svetitelje po vjerskim knjigama ne znači priznavati ih »kano čest vjerskoga štovanja«, na drugoj strani je baš povodom Hvalova rukopisa morao svoju koncepciju spašavati mišlju o napuštanju strogoga tumačenja prvotne nauke »bosanske crkve« — »glede hramova i slika«, pa u pogledu odnosa prema starom zavjetu.

Glušac je ovim nemogućim predmnijevanjima suprotstavio dalje protivurječje Račkoga. Na primjeru rasprave kardinala Torquemade pokazao je, da rimska kurija nije još 1461 ništa znala o evoluciji »bosanske crkve«, koja je — prema Račkome — trebala da bude izvršena još tijekom XIV vijeka. On dobro kaže: »Dakle, kako Rački reče, nauka je »bosanske crkve« u ovome rimskom spomeniku posvema jasno izložena, pa se svako krivo shvaćanje isključuje«, a ujedno se time, mi ćemo dodati, isključuje i Hvalov rukopis iz t. zv. patarenske književnosti, jer je pisan 1404, pa se ni na koji način ne može i ne sme verovati, »da se sekta tečajem vremena i glede hramova i slika udaljila od strogoga tumačenja svoje prvobitne nauke«, kad se eto te svoje prvobitne nauke, kako rimski rukopis kaže, drži još i godine 1461« (11).

Dilemu, koja se ovim protivurječjem nameće, Glušac potpuno opravdano rješava u prilog Hvalova rukopisa i konstatira ujedno, da »svi naši i domaći izvori govore u prilog Hvalova rukopisa, a potpuno su kontradiktorni i mletačkom i rimskom latinskom rukopisu« (12). Ovu, inače ispravnu tvrdnju treba utoliko ograničiti, što se iz nje moraju izuzeti neki spomenici sa područja srpske pravoslavne crkve, o kojima je riječ kasnije.

Pozivajući se na prikaze Hvalova rukopisa od Račkoga i Daničića, Glušac nalazi u njemu isključivo »pravoslavno verovanje i pravoslavne obrede«. Na taj način pretstavlja za nj Hvalov rukopis prvi nepobitni dokaz, da je i »bosanska crkva«, kojoj je pisac rukopisa pripadao, bila jedna pravoslavna crkva. On izrijekom kaže, da se naročito iz Daničićeva savjesnog rada »vidi jasno da je taj rukopis pisan za pravoslavnu crkvu« (8).

Daničić, međutim — što Glušac prešućuje — nije kao ni Rački bio toga mišljenja. Nailazeći u rukopisu na čitav niz obilježja, koja ga uvrštavaju u veliku slavensku književnost istočne crkve, on ipak umanjuje značaj ove činjenice najrazličnijim rezervama u smislu koncepcije Račkoga (sravni Starine III, 1871).

Iako konstatira, da je raspoređaj građe u rukopisu — osim mjesta, na kome se nalazi apokalipsa — uobičajen u slavenskim ili grčkim rukopisima (3); da podjela na glave, sa neznatnim razlikama u apostolskim knjigama, odgovara podjeli, koja je u istočnoj crkvi uobičajena (3); da su dijelovi rukopisa, koji su riječima »začelo« i »konc« označeni za čitanje u određene dane, »isti koji se u neke dane čitaju u istočnoj crkvi« (6); da su psalmi razdijeljeni,

»kako se i danas dijele za potrebu istočne crkve« (7); da se članci, dodati uz tekst Pisma, nalaze i u ostalim slavenskim i grčkim rukopisima (10) — Daničić ipak polaže veliku važnost na okolnost, da se rukopis po mjestu, na kome se nalazi apokalipsa, »razlikuje od svijeh poznatijeh rukopisa ne samo slovenskih nego i drugih« (2); da dijelovi, označeni za čitanje u određenim danima, ne moraju biti dokaz faktične upotrebe, »jer što su rečenim načinom zabilježeni samo za nekoliko rečenih dana dijelovi koji se čitaju, a nijesu i za ostale dane, i što ni kod tijeh nekoliko dijelova nijesu zabilježeni dani u koje se čitaju, po tome bi moglo biti da je Hval, prepisujući iz rukopisa u kom je to bilo zabilježeno za sve dane, samo nehotice grješkom zabilježio kod rečenih dijelova početak i svršetak« (7); ovu zadnju mogućnost predviđa on i pri diobi psalama, jer — kako on kaže — nije isključeno »da se u Hvalovo vrijeme držalo da ta dioba pripada psaltiru, kao i dioba na psalme, i da nema ništa s razlikom u crkvenim običajima, te je Hval prepisao psalme onako kako ih je našao« (7).

Nalazeći se četrdeset godina kasnije u istom položaju neizvjesnosti, kao tada Daničić, Prohaska je prihvatio gornju misao Daničićevu i sve »nepatarenske« osobine Hvalova rukopisa sveo jednostavno na pretpostavku, da je rukopis napisan u nekoj dalmatinskoj pisarskoj školi »nach katholischen (glagolitischen) Vorlagen« (42)!

Ali, da li su Daničićeve rezerve opravdane?

Raspored građe vrlo je različit u mnogim slavenskim i grčkim rukopisima (primjere za to donosi sam Daničić, 3), kao i podjela na glave (ibidem). U jednom sinajskom rukopisu, objavljenom 1862 od Tišendorfa u Petrogradu, raspored građe sasvim se odvaja od sviju poznatih rukopisa (3). Ovi primjeri dokazuju, da raspored građe i podioba na glave nisu u istočnoj crkvi bili strogo propisani, pa da, prema tome, niti izuzetno mjesto, na kome se nalazi apokalipsa u Hvalovu rukopisu, ne mora imati neko dublje značenje.

Sumnja Daničićeva u praktično značenje dijelova označenih za čitanje u određene dane jedva se može održati. Već okolnost, da se oznake »začelo« i »konc« nalaze pretežno unutar teksta pojedinih glava, a ne samo na njihovu početku i kraju, pokazuje, da je pisac rukopisa morao biti svijestan značenja ovih riječi. To, što je u svemu označio samo 18 takvih komada, ne znači ništa, jer Daničić — kako sam priznaje — nije dospio proučiti bilješke izvan teksta,

pa nije isključeno, da su ostali dijelovi »obilježeni sa strane među pomenutijem svjedočanstvima« (6).

Napokon, osim sviju od Daničića navedenih obilježja u izvanjskom izgledu rukopisa, on je sadržajno toliko stran svakom »patarenstvu«, da je nemoguće pretpostaviti, da bi jedan pretstavnik »bosanske crkve«, kao što je bio krstjanin Hval, mogao za potrebu jednog uglednog vjernika te iste crkve prepisati doslovno i sa različnim izvanjskim značajkama rukopis, koji je po svome sadržaju potpuno protivan navodnom vjerovanju »bosanske crkve«, dakle i njegovu vlastitom.

Činjenica je, da u Hvalovu rukopisu nema nijednog, pa ni najmanjeg oslonca, za neku sumnju o njegovu porijeklu. Glušac ima, dakle, potpuno pravo, da na duboku srodnost ovog rukopisa s ostalim crkvenim knjigama istočne crkve položi najveću važnost i da ga kao dokumenat od prvorazrednog značenja suprotstavi latinskim protivničkim spisima.

Unatoč svemu tome nije ovime pružen nikakav dokaz, da je Hvalov rukopis pisan »za pravoslavnu crkvu«. On je pisan za vjernika »bosanske crkve«, koja — po svjedočanstvu ovog rukopisa, kao i mnogih drugih spomenika — ima vanredno mnogo zajedničkih obilježja sa pravoslavnom crkvom; koja pripada svojom naukom, a vjerojatno i obredima, istočnoj crkvenoj kulturi, ali se od istočne crkve razlikuje svojim osobitim ustrojstvom i okolnošću, da ne priznaje carigradskog patrijarhu za svoju vrhovnu vjersku glavu. »Bosanska crkva« je potpuno nezavisna crkva, bez ikakvih jurisdikcionih veza i prema Zapadu i prema Istoku.

1. Rukopisi „bosanske crkve"

Da se dobije približna slika o bogoslužju i obredima »bosanske crkve«, nije dovoljno da se zaključci u tom pogledu izvode samo na osnovu Hvalova rukopisa. Glušac nigdje ne spominje, da taj rukopis nije jedini očuvani rukopis, pisan za potrebe »bosanske crkve«. On se koristi spisom kardinala Torquemade, da ukaže na protivurječje u izvodima Račkoga, ali se ni riječju ne dotiče rukopisa krstjanina Radosava, koji je Rački prikazao uz onaj latinski spis, kao važan prilog za opravdanost svoje teze o neposrednoj vezi »bosanske crkve« sa dualističkim sektama na Zapadu (Starine XIV, 1882, 21—29). On ne uzima u obzir niti zanimljive rezultate Daničićeva proučavanja t. zv. Nikoljskog evanđelja (izd. 1864).

Objavljujući ovo evanđelje Daničić je odmah opazio, da su njegove jezične i pravopisne osobine toliko slične zapisu u Hvalovu rukopisu, da je oba rukopisa smatrao djelom istoga čovjeka, dakle krstjanina Hvala (XI). Ova vjerojatnost pretvorila se u uvjerenje, kada je Daničić upoznao originalni Hvalov rukopis. On je tada konstatirao, da ga o tome uvjerava »svaka crtica; samo je sitnije i ljepše pisan bolonjski (rukopis)« (Starine III, 2).

Proučavajući nikoljski rukopis (nazvan tako po manastiru Nikolji, u kome je nađen) Daničić još nije bio zaveden koncepcijom Račkoga, kao onda, kada je prikazivao Hvalov rukopis. Unatoč tome je morao utvrditi osobine u nikoljskom evanđelju, koje pomažu boljem razumijevanju uloge, koju je »bosanska crkva« odigrala u okviru istočne crkvene kulture.

Prvo, što je Daničić uočio, bilo je, da evanđelje nije moglo nastati u istočnoj crkvi. Na taj su ga zaključak upućivala dijalektička obilježja, brojni ikavizmi, kao i nedosljednost i izvjesno nesnalaženje u pisanju nekih znakova (XI). Kao i Hvalov rukopis, i nikoljsko evanđelje je prepisano iz glagoljskog predloška, i to jednoga »iz najstarijih vremena slovenske književnosti«, što potvrđuju razne stare i, naročito, grčke riječi, pa griješke u prevođenju (XII).

Ovi mnogobrojni tragovi starine očuvani su i u Hvalovu rukopisu. Daničić upravo svodi njegovu vrijednost na »mnoge starije stvari, kojih u njemu ima više, nego u mnogim starijim rukopisima«. U člancima rukopisa nalazi očuvane »tragove najstarijih vremena slovenske književnosti« (Starine III, 10 i 12). Ali, osim ove konzervativnosti, Hvalov rukopis se odvaja od drugih, pa čak i od nikoljskoga, neobičnom srodnošću svoga jezika sa živim narodnim govorom u Bosni.

Daničiću je baš pojava zastarjelih oblika i riječi u nikoljskom (i Hvalovu) rukopisu dokazom, da nisu mogli nastati na području istočne crkve (XIII).

Nikoljsko evanđelje, u kome su, osim nekoliko listova na kraju, sadržana sva četiri evanđelja, odlikuje se još jednom značajkom nepoznatom ostalim spisima istočne crkve. Neka mjesta u njemu podudaraju se sa tekstom primljenim u zapadnoj crkvi, što Daničić objašnjava okolnošću, da se »u staro vrijeme nije u našim krajevima toliko pazilo na razlike u tekstovima istočne i zapadne crkve, kao danas...« (IX).

Mnoga zajednička obilježja vežu Hvalov i nikoljski rukopis sa rukopisom krstjanina Radosava, koji je ovaj nekih 40—50 godina kasnije pisao za krstjanina Gojsaka, između 1443 i 1461, »u dni gospodina krala Tomaša i dida Ratka« (vidi faksimile u Jagićevu Archivu XXV, 1903, 20—36). Ovaj rukopis sadržava apokalipsu, očenaš s nekim malim molitvama i početak Ivanova evanđelja, ali je to potpuni rukopis, nikakav fragmenat.

Jagić je konstatirao, da su poglavlja apokalipse, koja se nalaze i u Hvalovu rukopisu, tekstovno gotovo jednaka s ovima (»aus der Vergleichung des Textes ergibt sich beinahe vollständige Gleichheit«, 21/22) i da je Radosavljev rukopis u mnogom pogledu očuvao starije ortografske i gramatičke oblike, negoli ih ima Hval, iako je od njega mlađi (26).

Koliko je značenje polagao Rački na rukopis krstjanina Radosava, vidi se iz njegovih riječi, da je u njemu našao potvrdu za ono, što je u svome radu o Bogomilima »tek naslućivao, ili bolje, što sam i za nje izvodio« (24).

Rukopis pokazuje doista upadno podudaranje sa katarskim obrednikom iz kraja XIII ili početka XIV vijeka, koji je 1852 prvi put objavio E. Cunitz iz lijonske biblioteke, zatim potpunije Clédat 1887. Već je Petranović poznavao ovaj spis, koji obuhvata gotovo sve obrede sekte.

I u njemu se nalazi kao zasebna cjelina očenaš sa nekoliko kraćih molitvica i početkom Ivanova evanđelja, što Račkoga navodi na to, da konstatira identičnost obaju odlomaka i zaključi, da se time potvrđuje, »da je bogoštovje kod bosanskih Patarena i kod francuskih Katara bilo jedno te isto« (27).

Ovakva tvrdnja, međutim, ne može se postaviti na osnovu jednog jedinog obreda, dok ni jedan drugi nije još uopće poznat. Osim toga, identičnost obreda u oba rukopisa nije potpuna. Prije svega nije jednak poredaj. Obred kod Radosava počinje s očenašom, u ritualu sa četiri kratke molitve. Radosav ima još među molitvama responsorij: Dostoino i pravedno jest, što obrednik nema, a niti zajedničke molitvice nemaju identični tekst, već je Radosavljev opširniji.

Ako, dakle, oba obreda i pokazuju znatnu sličnost, oni prije svega nisu identični, kako Rački tvrdi, a sadržajno rukopis krstja-

nina Radosava nema u sebi nikakvih nekršćanskih elemenata. U najboljem slučaju može se, dakle, govoriti samo o izvanjskoj sličnosti obaju obreda.

Postavlja se, za koncepciju Račkoga unatoč svim razlikama još uvijek presudno, pitanje: otkuda ta sličnost? Zar je doista neophodno potrebno, da se ona dovodi u neposrednu uzročnu vezu sa pojavom dualističke sekte katara?

Sam Rački mogao je na više mjesta upozoriti na izvjesnu zavisnost katarskih tekstova o prvotnim grčkim tekstovima, kako su nastali i upotrebljavali se u istočnoj crkvi. On je pokazao na tekstu očenaša kod katara, da on nije preuzet iz vulgate, nego iz grčkog (ili slavenskog) teksta (570/571). U njemu se kaže »panem nostrum supersubstantialem« (prema grčkome *τὸν ἐπιούσιον;* kod krstjanina Radosava »hlib naš nasušni«), a na kraju je dodata doksologija, koje također nema u vulgati, ali se nalazi u grčkom originalnom tekstu (529). Kod Radosava glasi ona: »Jako tvoje jest carstvo i sila i slava u vik, amin.«

Petranović je čak našao vanrednu sličnost među glavnim obredom katara, t. zv. consolamentum (spirituale baptismum) s obredom trebnika, koji se vrši prigodom zamonašenja (t. zv. posledovanie vo odejanie rasi), a pogotovu je frapantna sličnost obreda za primanje među »savršene« i pravoslavnim obredom »posledovanie malija shimi«, kojim je zamonašeni vjernik postajao pravim kaluđerom (64/65 i 76/78).

Ako, dakle, ne postoji nikakav unutrašnji, dogmatički razlog, da se rukopis krstjanina Radosava označi »patarenskim«, zar nije moguće, da se izvanjska sličnost (ne identičnost!) između njega i katarskog rituala može svesti na isti predložak, koji se upotrebljavao i u istočnoj crkvi? Na tu mogućnost upućuje sam Rački, kada — govoreći o tekstu očenaša kod katara, 529 — napominje, da »nisu ni (sic!) Patareni zabacivali doksologije i molitvica okolo očenaša«, citirajući Monetu, koji kaže: »Nunquid et Cathari non addunt ad Pater noster ante et post? Utique faciunt« (529[3]).

Time se dakle pretpostavlja, da je čitanje očenaša sa molitvicama prije i poslije njega bilo već uobičajeno u crkvi i da su katari preuzeli očenaš baš u tom uobičajenom obliku.

Ali, postoji još jedna krupna razlika između oba rukopisa. Iako rukopis Radosavljev pretstavlja jednu cjelinu, nikakav fragmenat, on, u poredbi s katarskim obrednikom, ostaje samo ulomak, koji ne obuhvata čitav obred.

Rački je bio svijestan važnosti ove razlike, te je nastojao da je objasni na taj način, što je pretpostavio, da je Radosavljev obred tvorio »općenitu službu božju« u »bosanskoj crkvi«, »dočim je ostali dio obrednika bio više namijenjen organom vjerske općine, koji su rukovodili primanje vjernika iz nižega u viši razred itd.« (29). Ova je pretpostavka, dakako, moguća samo uz drugu pretpostavku, da krstjanin Radosav i krstjanin Gojsak nisu bili »organi vjerske općine«, već samo obični vjernici crkve (ibidem).

Iako će pitanje »krstjana« biti detaljno prikazano kasnije (u trećem dijelu), valja već ovdje reći, da ova pretpostavka ne odgovara historijskim faktima. »Krstjani« nisu bili obični vjernici, lajici »bosanske crkve«, već njeni redovnici (patareni nuncupati religiosi dicti regni Bosne, kako Dubrovčani izvještavaju kardinala Stojkovića; Jorga, Notes etc. II, 318), dakle svakako važni »organi vjerske općine«.

To, što se u zapisu svoga rukopisa krstjanin Radosav tuži: »jere mi sta ruci trudni težeće«, ne znači još, da nije bio redovnik, već samo svjetovnjak. I zar je Rački doista mogao pomisliti, da bi jedan naš »težak« (da ostanemo bliski tekstu zapisa) mogao u Bosni, u polovini XV vijeka, prepisivati jedan crkveni tekst? U doba, kada je još jedan herceg Stefan Vukčić jedva mogao da se potpiše?! (Sravni karakteristiku hercegovu kod Thallóczyja u Studien etc. 169. Thallóczy kaže za njega da je bio »des Schreibens nahezu unkundig«!)

Rački, dakle, nije ovim rukopisom »bosanske crkve«, koji na prvi pogled najviše govori u prilog njegove teze, mogao pružiti nesumnjiv i pouzdan dokaz za tu tezu, iako ostaje još uvijek otvoreno pitanje, u kakvoj se vezi rukopis nalazi s ostalim rukopisima, a obred u njemu s ostalim obredima istočne crkve.

Osim dosad navedenih rukopisa postoje još neki fragmenti, za koje se može s potpunom sigurnošću ili velikom vjerojatnošću reći da potječu iz redova »bosanske crkve«, ali koji još nisu detaljnije proučeni. To je, prije svega, fragmenat t. zv. Batalova evanđelja, koje je njegov dijak Stanko Kromirjanin pisao za starca Radina. Fragmenat sadržava kraj evanđelja po Ivanu i neke, za poznavanje bosanskih »krstjana« dragocjene zapise (izd. Lj. Stojanović, Jedan prilog k poznavanju bosanskijeh bogumila, Starine XVIII). Druga dva fragmenta iz knjižnice znamenitog propovjednika Jakova de Marchia smatra Jagić za »bogumilske« tekstove homiletskog ili

katehetskog sadržaja iz XV vijeka (Jagićev Archiv XXVII, 1905). Jagićeva slutnja nalazi izvjesnu podršku u činjenici, da je Jakov de Marchia bio od god. 1432—39 vikar bosanskih franjevaca i da je napisao traktat »contra Manicheos in Bosna« (Božitković, c. o. 22).

Sravnimo li rezultate Daničića, Jagića i Račkog u proučavanju očuvanih rukopisa »bosanske crkve«, onda upada u oči prije svega izvjesna konzervativna crta u pismu, jeziku i pravopisu ovih rukopisa. Svi su oni prepisivani sa predložaka pisanih glagoljicom, koja se znatno razlikuje od hrvatske glagoljice. Analizirajući jedan glagoljski tekst u Radosavljevu rukopisu, Jagić je došao do zaključka, da je postojala »die von dem spezifisch kroatischen Glagolismus... ganz unabhängige bosnische glagolitische Graphik, deren Beziehungen zu dem weiter südlich (in Macedonien) einst verbreitet gewesenen glagolitischen Schrifttum für jetzt mehr vermuthet, als nachgewiesen werden können« (Archiv XXV, 31). Jagić je i u ćirilici, kojom su pisani bosanski rukopisi, nalazio toliko karakterističnu grafiku, da je po izgledu slovâ zaključivao na bosansko odnosno bogumilsko — kako je govorio — porijeklo rukopisa. Tako mu na pr. fragmenat B od dvaju gore navedenih fragmenata odaje u potezima pisma »in ihrer schmalen Gestalt entschieden bogumilischen Charakter« (c. o. 89).

Ovi rukopisi, nadalje, zadržali su nepromijenjene mnoge od od starih jezičnih oblika, koji se nisu očuvali u ostalim slavenskim rukopisima istočne crkve. Koliko se baš ovom svojom konzervativnošću razlikuju od pravoslavnih rukopisa, vidi se najbolje po tome, što je ona Daničiću najmjerodavniji dokaz, da oni ne mogu pripadati istočnoj crkvi. (Vidi njegovo izdanje Nikoljskog evanđelja.)

Unatoč ovoj konzervativnosti ostavio je i bosanski narodni govor mnoge tragove u ovim rukopisima, pa se oni i tim svojim obilježjem razlikuju od rukopisa istočne crkve.

Rački je, bez sumnje, imao pravo, kada je u vezi s ovim obilježjima rukopisa »bosanske crkve« zaključio, da su »patareni... uopće u odnošajih života nepromjenljiviji bili, i negibiviji živalj u zemlji pretstavljali« (Starine XIV, 24). Ali, budući da su ti »patareni« tvorili ogromnu većinu naroda u sredovječnoj Bosni, kome je »bosanska crkva« bila narodnom i državnom crkvom, znači, da je uopće sredovječna Bosna pretstavljala taj »nepromjenljiviji... i negibiviji živalj« među Južnim Slavenstvom.

Pa, ako su — prema Račkome — bosanski »patareni« bili doista od sviju svojih susjeda najkonzervativniji, kako su baš oni mogli da napuste — u smislu Račkoga — svoju stariju crkvenu kulturu, njene običaje, obrede i ustanove, da fanatično prihvate učenje i praksu jedne potpuno revolucionarne sekte?!

2. Listine bosanskih vladara i vlastele

Poslije Hvalova rukopisa navodi Glušac nekoliko značajnih listina bosanskih i humskih vladara i njihove vlastele (12—26). Sa citatima iz tih listina on je doista uspio dokazati, »da srednjovekovna »bosanska crkva« veruje u prave hrišćanske dogmate, koji su potpuno suprotni svemu onome, što se nalazi u gornjim latinskim spisima« (12).

On naročito konstatira sličnost zakletve i formule proklinjanja u bosanskim i srpskim listinama. »Ovakove i slične ovima zakletve i kletve — kaže on — nalaze se u isto doba i kod naših vladara u Srbiji, kod kojih takođe pri važnijim odlukama sudeluju crkvene poglavice« (17).

Glušac je i u ovom odjeljku svoje radnje nastojao ukazati na nedosljednosti i protivurječja kod Račkoga, ali je u tom pogledu zanemario rezultate novijih istraživanja, oduzevši tako svaki značaj svojim izvodima.

Mjesto da je ocijenio, kako treba, protivurječje, u koje je Rački zapao, kada je u sredovječnoj Bosni, još od Kulina, nalazio pristaše istočne crkve, čak i na bosanskom prijestolju, ne odgovorivši nikada na pitanje, otkuda istočna crkva u Bosni, za koju hoće dokazati, da je — ukoliko nije bila katolička — bila sva »patarenska«, Glušac je bio uvjeren, da baš ti protivurječni i — kako će se niže vidjeti — neistiniti podaci mogu poslužiti za potvrdu njegova mišljenja.

Rački je na pr. tvrdio, da su ban Kulin, ban Stefan Kotromanić i njegov brat knez Vladislav, pa Tvrtko I bili »članovi istočne crkve«. Budući da u spomenicima tih vladara, osim općenitih kršćanskih obilježja, igra veliku ulogu »bosanska crkva« i njeni pretstavnici, Glušac je — oslanjajući se na nedokazane tvrdnje Račkoga — zaključio, da je »prema tome (sic!) potpuno jasno, da i »bosanska crkva« spada u istočnu crkvu, kao god što tamo spadaju i grčka, srpska, bugarska, rumunska i ruska crkva« (18).

Pretpostavka, međutim, za taj zaključak nije ispravna. Ban Kulin bio je vjernik »bosanske crkve«, kako svjedoči njegov natpis nađen kod Visokoga, u kome je, među ostalim pratiocima banovim, uklesao i krstijanin Radohna svoje ime (sravni Ćorović, Ban Kulin, Godišnjica XXXIV, 27). Neko vrijeme je bez sumnje priznavao primat rimske stolice, kako pokazuju događaji u vezi s odrekom starješina »krstjana« na Bolinom Polju god. 1203.

Ban Stefan Kotromanić i njegov brat Vladislav bili su također vjernici »bosanske crkve«, kako pokazuju listine sastavljane i izdavane u prisutstvu pretstavnika »bosanske crkve«. God. 1340, međutim, priznao je i ban Stefan papinski primat, našto je započela ona ofenziva katolicizma, koja je u Bosnu dovela franjevce i koja je u nedavno zauzetim oblastima opet obnovila katoličke biskupije u Makarskoj i Duvnu (ne Livnu, kako je nedavno konstatirao fra D. Mandić). O tome »vraćanju« bana Stefana »jedinstvu svete rimske i katoličke te apostolske crkve« i o ovoj reorganizaciji katolicizma u Bosni poslije god. 1340 govori čitav niz potpuno vjerodostojnih dokumenata.

Stefanov sinovac, Tvrtko I, ne pojavljuje se u svojim listinama nikada u prisutstvu pretstavnika »bosanske crkve«, i, uprkos svima predbacivanjima od strane rimske kurije, da zaštićuje »heretike«, on se za čitavo vrijeme svoga dugog vladanja uvijek javlja kao katolik. Već je Pejačević (Historia Serviae 396) mogao svoje mišljenje o katolicizmu Tvrtkovu braniti njegovom izjavom splitskom nadbiskupu Gvaldiju (per eum regnamus, qui fidei catholicae, cujus plantulam me recolo, fundator). I premda se u najnovije vrijeme želi s izvjesne strane ovo mišljenje osporiti (sravni M. A. Purkovića Avinjonske pape i srpske zemlje, 1934, 86—89, i recenziju o tome radu od N. Radojčića u Glasniku Skopskog naučnog društva XV—XVI, 1936, 388), Ruvarac je bio potpuno u pravu, kada je svoja izlaganja o tome zaključio riječima, da je »Tvrtko kršten i od svoje majke Jelene Šubićeve vaspitan u vjeri katoličkoj, i da je i kao ban i kao kralj ostao katolik sve do svoje smrti« (Glasnik, Sarajevo, 1894, 620). Ovo mišljenje prihvatio je također Ćorović u svojoj monografiji o Tvrtku (93).

Sve su to činjenice, koje stoje izvan svake sumnje. U njima nema mjesta nikakvoj istočnoj crkvi. Ukoliko bosanski vladari nisu bili »bosanske vjere« — da upotrebimo jedan dubrovački izraz

(Pucić, Spomenici II, 105) — oni su bili katolici, dakako više u smislu unijatskom nego latinskom.

Prema tome otpada dakle i Gluščeva tvrdnja, da su »svi bosanski vladari do poslednjega i pretposlednjega bili pravoslavni hrišćani« (20), iako nalazi potvrdu u jednoj listini rimske kurije kralju Tomašu, prema kojoj je on prvi (sic!) od bosanskih kraljeva prihvatio katolicizam i javno ga ispovijedao.

Ovo je, uostalom, jedan dokaz više, s kolikom opreznošću treba upotrebljavati podatke papinskih pisama.

Dokaz za prvotnu pripadnost kralja Tomaša pravoslavlju vidi Glušac u njegovoj listini braći Dragišićima od 22 augusta 1446, u kojoj se Dragišići predaju »gospodinu didu Miloju i didu kon dida u ruke crkovne« (21).

Bez obzira na nemogućnost ovakve argumentacije, kojom bi tek trebalo dokazati pravoslavlje »bosanske crkve«, dok se ono ovdje pretpostavlja već kao gotova stvar, gornja tvrdnja ne odgovara činjenicama. U držanju bosanskih vladara bilo je uvijek vrlo mnogo kolebanja između »bosanske crkve« i katolicizma. Razlozi za to neodređeno držanje diktirani su unutrašnjim i izvanjskim političkim prilikama, o kojima će biti govora u drugom dijelu ove radnje.

Kada je kralj Tomaš izdavao spomenutu listinu Dragišićima, on je već priznavao primat pape, jer ga je ovaj još 30 jula 1446, dakle skoro punih mjesec dana ranije, preporučio ugarskom kralju, kleru, plemstvu i narodu kao catholicum christianum (Farlati IV, 70). On još tada, očevidno, nije imao dosta snage, da se otme golemom utjecaju »bosanske crkve«, naročito ne u odnosima sa plemstvom, koje je uvijek nalazilo u njoj zaštitu i pomoć pred monarhijskom vlašću. Kasnije, sa sve većom i neposrednijom opasnošću pred Turcima, njegova vjerska orijentacija prema Zapadu, kao neophodan preduslov izvanjskopolitičkog stava, postajala je sve izrazitijom i za »bosansku crkvu« pogibeljnijom.

Već prije, nego što je prikazao testamenat gosta Radina kao prvorazredan dokaz za svoju tezu, Glušac je iz jednog uzgrednog momenta zaključio, da je gost Radin bio — pravoslavni hrišćanin. To, što herceg Stefan zove svojim redovnicima mitropolitu Davida i gosta Radina, Glušac smatra jasnim dokazom, da je »onda prema tome i gost Radin pravoslavni hrišćanin«, a budući da je on pret-

stavnik »bosanske crkve« — »onda iz toga potpuno i jasno sledi, da je i »bosanska crkva« pravoslavna« (26).

Ovo je, bez sumnje, vrlo slab dokaz za pravoslavlje »bosanske crkve«. Da gost Radin nije bio »pravoslavni hrišćanin«, već samo velikodostojnik »bosanske crkve«, dovoljno je spomenuti t. zv. trojičanski trebnik, u kome se »Radin gost Hercegov« proklinje zajedno sa svima onima »naricajuštei se krstijane i krstijanice« (vidi kasnije)!

Već ovaj podatak obara Gluščevu dalju tvrdnju, da se pravoslavlje »bosanske crkve« »dade još ponajbolje utvrditi po testamentu gosta Radina, sveštenika te crkve« (26).

S ovim ograničenjem Glušcu je pošlo za rukom dati dobru analizu Radinova testamenta i dokazati, da »u njemu nema apsolutno ni jedne reči, koja bi se ma u čemu protivila dogmatici pravoslavne crkve, a nema apsolutno ni jedne činjenice, koja bi ma čime opravdavala ubrajanje gosta Radina u kakvu jeretičku crkvu, a najmanje u patarensku ili bogomilsku« (31).

Jaki direktni dokaz za svoju tezu nalazi Glušac u »nadgrobnim spomenicima i crkvinama« (31—36). Kršćanski karakter ovih spomenika očevidan je — kako on drži — iz ovih momenata: 1) tradicija u narodu, koja stećke pripisuje »grčkoj vjeri«, »staroj vjeri«; 2) znak križa na stećcima, »gotovo na svima« spomenicima, koji imaju natpis (33); 3) crkvine, ruševine ranijih crkava, ili pravoslavne crkve, oko kojih su ta sredovječna groblja smještena; 4) spomenici u obliku križa; 5) pojava, da su mnoga sredovječna groblja danas pravoslavna.

Ali unatoč mnogim pravilnim opažanjima, i ma da kršćansko obilježje sredovječnih nadgrobnih spomenika ne dopušta ni najmanje sumnje, ipak Gluščev prikaz ne može zadovoljiti, jer se ne osvrće na rezultate i mišljenja, nepovoljna za to mišljenje. A da se dokaže ispravnost nečega, valja ujedno dokazati, da tome protivna ili nepovoljna mišljenja nisu ispravna.

3. Bosanski sredovječni nadgrobni spomenici u »bogumilskom pitanju«

Deseci hiljada nadgrobnog kamenja iz srednjeg vijeka pokriva u najrazličnijim oblicima čitavo naše kraško područje od Cetine i Grahova na zapadu do duboko u Crnu Goru, do Kosova i u srpsko Podrinje na istoku.

Najčešći su oblici ovih nadgrobnih spomenika: ploča, stećak i tumbe, koje se od stećka razlikuje horizontalnom gornjom stranom. Mnogi od njih, naročito stećci, zadivljuju svojim dimenzijama. Dobro primjećuje Skarić: »Veličina kamenja i njihova često brižljiva obrada, dokaz su, da su podignuti velikim troškom novca ili ljudske i životinjske snage. Sve to nisu mogli učiniti siromašni ljudi, nego imućni ili bogati, moćni po svojim velikim prihodima i silni brojem svojih kmeta« (kod Glušca 32).

Obijesno i silovito plemstvo ostavilo nam je u tome kamenju jedine vidljive tragove svoje nekadašnje vlasti, osim svojih manje ili više očuvanih gradova, a u ornamentici stećaka govori nam u, najčešće vrlo primitivnim, scenama i crtežima o svome bezbrižnom životu.

Ovi nadgrobni spomenici ne nalaze se uvijek u hrpama. Ima čitavih nekropola sa stotinama grobova (»mramorsko groblje« na Grahovu u zap. Bosni ima neko 1000 grobova, ponajviše ploča; Glasnik 1892, 273; nekropola u Vrelu kod Cetine ima oko 900 stećaka), ali mnogo ih je, koje su vlastela podizala na svojoj baštini, često samo za spomen onoga, koji je svoje tijelo ostavio negdje daleko na razboju (na pr. natpis na jednom spomeniku u Oprašiću: »A si je bileg počtena i glasovita vojevode Radivoja Oprašića. Dokle bih, počteno i glasito prebih, i legoh u tuđoj zemli, a bileg mi stoi na baštini.« Stojanović, Zapisi III, 4770).

Mnogi opisivači ovog »mramorja« opazili su, da se sredovječne nekropole gotovo redovno nalaze na zapuštenim mjestima, daleko od današnjih naselja. Poslije 25-godišnjeg intezivnog rada na otkrivanju ovih nijemih svjedoka prošlosti Truhelka je mogao konstatirati jednu za demografske prilike u bosanskim i hercegovačkim krajevima začudnu činjenicu. On kaže, da se nekropole »nalaze na raznim planinskim mjestima, koja su danas obično pusta, te je sva prilika da se je narod koji je nekoć nastanio izokolna mjesta, odanle raselio« (Osvrt etc. 20/21).

Ova konstatacija već sama po sebi pobija mišljenje, da su vjernici »bosanske crkve« od reda prešli na islam. Među muslimanima ima doduše veliki broj starinaca, ali taj fakat ne rješava pitanje, kuda je nestalo ono stanovništvo, koje je podizalo tolike sredovječne nekropole?

Ovo je pitanje utoliko opravdanije, što se — ne malom zaslugom baš samoga Truhelke — uvriježilo mišljenje, da su stećci,

u najširem smislu sredovječnog grobnog kamenja, najsigurnije svjedočanstvo za raširenje — bogumilstva.

Oprezniji mislioci su već odavna opazili, da se ova uzročna veza među stećcima i »bogumilstvom« ne može iz samih spomenika utvrditi. Još 1890 pisao je Jagić: »Učeni ljudi, istorici i arheolozi, obradovaše se da će i u tim natpisima naći nekoliko novijeh izvora za objašnjenje bogumilstva. Sva je prilika, da se radost njihova ne će ispuniti« (Glasnik II 1, 1). Jireček (IV, 82) je primijetio, da način, kojim su sastavljeni grobni natpisi u srpskom Podrinju »podseća često na bosanske natpise«, a Ćorović, koji ne sumnja u »bogumilstvo« Bošnjana, ispravno ističe, da »t. zv. bogomilska groblja nisu dovoljno proučena, ali je sigurno, da nisu neki bogomilski specijalitet« (Nar. enc. I, 239).

Neshvaćanje pokretnih sila u historijskom razvitku uopće zavelo je mnoge ljude od nauke, da izvjesne kulturne pojave dovode u najužu uzročnu vezu s izvjesnim plemenskim ili religioznim pojavama, sa momentima isključivo duševne kulture i ljudske svijesti. Ne zapažajući materijalnu uslovljenost sviju socijalnih pojava i oblikovanje čovjekova kulturnog života u širokim kompleksima kulturnih utjecaja, oni su u našem pitanju sveli pojavu stećaka na nedokazanu pretpostavku »bogumilstva«, da je poslije toga izdvoje iz jednog šireg kulturnog područja, kome ona sadržajno pripada, i da je ograniče na sredovječne Bošnjane kao njene materijalne i idejne nosioce.

Neispravna je, prije svega, tvrdnja, da se stećci, kao tobože najkarakterističniji spomenici »bogumilstva«, nalaze samo na nekada bosanskom području, na kome je »bosanska crkva« mogla vršiti svoj duboki utjecaj na narod.

Jireček napominje, da će »mnogo kamenje bez natpisa poticati iz tamnih vremena ranoga srednjega veka« (I, 123); on, ujedno, upozoruje na veliku sličnost grobnih natpisa sa bosanskima kod grobova u zapadnoj, podrinskoj Srbiji, kuda nikada nije mogla doprijeti ni vlast bosanskih vladara, ni utjecaj »bosanske crkve«.

Najveće nekropole sredovječne ne nalaze se u središnjoj oblasti Bosne i onim sjevernijim oblastima, koje su prvotno tvorile pravu Bosnu, još za Kulina bana, za »patarena« Mateja Ninoslava, pa sve do Stefana II Kotromanića, tamo gdje je nastala »bosanska crkva«, — već u južnijim, prostranijim oblastima nekadašnjeg Zahumlja i Travunje, koje su oblasti došle pod bosansku vlast tek u XIV vijeku

i gdje je istočna crkva ostavila bezbroj spomenika još iz vremena prije bosanske okupacije.

Ston i poluotok Pelješac nikada nisu ušli u okvir bosanske države, pa ipak su na onom kamenitom, kršnom i oskudnom zemljištu očuvane brojne nekropole sa stećcima. Najbolji poznavalac ovih spomenika, iako sam odlučan pristaša koncepcije Račkoga, mora utvrditi za njih ovu značajnu činjenicu: »Na poluotoku, u gotovo svim selima... nalazimo većinom bogomilska groblja blizu t. zv. »grčkih crkava« (t. j. pravoslavnih) i njihovih groblja, u koja su se ukopavali dotični mješćani i kad bijahu pravoslavni i kad se pokatoličiše« (Bjelovučić, Povijest Rata 52).

Ova prostorna povezanost sredovječnih nekropola sa pravoslavnim crkvama i grobljima utvrđena je kod čitavog niza primjera, ne samo u starom Zahumlju i Travunji, nego čak i u pravoj, središnjoj Bosni.

Dovoljno je pregledati godišta Glasnika sarajevskog muzeja, da se ova konstatacija provjeri, a i Glušac je iz ogromne građe, objavljene u Glasniku, naveo nekoliko slučajeva u svojoj radnji.

Mi ćemo ovdje reproducirati prikaz »Starog groblja po Gacku«, koji je nedavno objelodanio Pero Slijepčević u istom Glasniku (1928, II, 57—63). Ovaj je prikaz u mnogom pogledu od značaja. Prije svega odnosi se na kraj, koji je do u 70-e godine XIV vijeka bio u vlasti humskih odnosno srpskih vladara. Osim toga je po svojim brojnim spomenicima u kamenu, njihovoj ornamentici i vezi sa današnjim pučanstvom gatačkog polja, karakterističan gotovo za sve sredovječne nekropole u Hercegovini.

Slijepčević konstatira, da na gatačkom polju ima vrlo mnogo sredovječnih nekropola i crkvenih razvalina. Groblja se sastoje od »grobnica« — kako ih narod zove — najčešće u obliku tumbe i ploče, ali se među njima nalaze i prelazni oblici sarkofaga pa golemi kameni krstovi. »Grobnice« su smještene na malim glavicama u polju, na vidnim kosama, po okrajcima polja i naročito oko starih crkvina. »Kamen se sekao u okolini polja, i ostalo je u majdanima odsečenih i nedovršenih grobnica...« (57).

Ornamentika ovih spomenika je razmjerno obilna. »Inače su grobnice išarane relativno bogatom ornamentikom linija, cveća, heraldičkih znakova, oružja, pa i likovima ljudi i životinja« (ibidem). Slijepčević dodaje još, da »malo gde ima toliko nara-

tivnih reljefa. Iz heraldičkih znakova, iz bojeva, kola, kavalkada, lova, oružja i odela vide se jaka obeležja viteškog vlasteoskog života u sred one stočarske sredine« (63).

Ali, unatoč tako brojnim svjedočanstvima nekadašnjeg života na gatačkom polju i uprkos mnogim tragovima prošlosti, koji su očuvani u narodnoj tradiciji i geografskoj nomenklaturi, ipak je danas gatačko polje slabije naseljeno. Slijepčević veli, da se »od toga starog stanovništva jedva sačuvalo nekoliko porodica. Ostalo je sve doseljenik« (57).

Čini se, međutim, da očuvane nekropole pretstavljaju samo manji dio onoga, što je prvotno podignuto. Jedva se može naići na izvještaj, u kome ne bi bilo vijesti o raznošenju ovog kamenja i njegovoj upotrebi u najrazličnije građevne svrhe.

Tipičan primjer za to pruža Gučja Gora (u travničkom srezu), koja se spominje još u XV vijeku i koja je, kako se čini, morala tada biti gusto naseljena. U njoj nema »danas nijedne nekropole, jer je nadgrobno kamenje upotrebljeno za građu crkve i samostana« franjevačkog (Glasnik 1928, II, 55). T. zv. »kaursko groblje« istočno od Glamoča gotovo sasvim je raznijeto, jer je većina stećaka upotrebljena za gradnju ceste (Glasnik 1930, II, 115). Itd., itd.

Ne može biti sumnje, da iz tolikih nadgrobnih spomenika govore čitava stoljeća. Od tamnih vremena ranoga srednjega vijeka — kako reče Jireček — dizani su na grobovima i baštinama moćnijih ljudi, kasnije »dobrih Bošnjana«, ovi spomenici, da svojom pojavom impresioniraju i mnoga kasnija pokoljenja. U našim kraškim oblastima oduvijek se našlo dosta za to prikladnoga kamenja, u mnogim krajevima još se mogu vidjeti napušteni kamenolomi, a silna vlastela često su znala da ogromnim naporom svojih kmetova i životinja dovuku ovo kamenje na svoje baštine u pitomijim krajevima.

Glušac, dakle, ispravno konstatira jednostavnu istinu o porijeklu tih spomenika. »Njihova rasprostranjenost — kaže on — zavisi od zemljišta kakvo je. Gde je zemljište kamenitije, tamo ih više i ima, a gde nema kamena, nema ni njih. Zato su u severnoj Bosni retki, a mnogo gušći u srednjoj i južnoj, a naročito u kamenitoj Hercegovini« (32).

Ne pobija samo ova materijalna pretpostavka stećaka misao o njihovu »bogumilskom« porijeklu. Postoje još drugi momenti, koji

pokazuju, da oni nisu pretstavljali ništa iznimno, ništa specifično za sredovječnu Bosnu i »bosansku crkvu«.

Najveća pažnja među »starobosanskim mramorjem« uvijek je obraćana stećcima i po njima se čak uobičajilo sve ove nadgrobne spomenike zvati općenito stećcima. Postanak stećaka dovodi se obično u vezu sa rimskim sarkofazima, a njihova figuralna ornamentika sa »primitivnim imitacijama rimskih skulptura« (Jireček I, 123), ali je u najnovije vrijeme Skarić iznio sasvim drugačije i bez sumnje najvjerojatnije mišljenje o njihovu postanku.

Potaknut jednim ruskim grobnim spomenikom iz drva u obliku duguljaste kuće (reproduciranom na nekoj slici od god. 1634), Skarić je mogao utvrditi, da su »i drugdje širom svijeta pravljeni grobni spomenici u formi kuće«, u Rusiji na pr. još u poganskim vremenima, i da su oni — po mišljenju Niederlea, glasovitog slavenskog arheologa — zametak kasnijih hramova (»Jedan slovenski uzor bosanskih mramorova (stećaka)«, Glasnik 1928, 142). Da su i stećci prvotno trebali da budu ovakvi grobni spomenici, na to upućuje ne samo naziv »kuća«, »vječna kuća« u nekim natpisima na njima, nego i zanimljivi primjeri, iz kojih Skarić s punim pravom zaključuje, da su stećci upravo rađeni kao grobne kućice, iako je kameni materijal morao nešto izmijeniti njihov oblik. Tako su na pr. morali otpasti strešni prijepusti, a znatnoj težini kamene mase suprotstavljena je kamena ploča kao podložak, ali još uvijek su na nekim stećcima istaknuti sljeme i strešni prijepusti (143).

Da se Skarić zadovoljio samo ovime, što je ovdje rečeno, njegovo mišljenje bi već zavrijedilo da se ozbiljno uzme u račun. On je, međutim, držao, da to nije dovoljno i nastojao je da pojavu stećaka objasni hipotezom o postojanju nekog ruskog etničkog elementa u središnjoj Bosni, od koga su tobože potekla geografska imena, izvedena od apelativa -osa, -osika, -osina (= jasika) i usti- (Ustiprača i dr.) i naziv trzan (od trizna) za ravan u središtu ponajviše muslimanskih sela u središnjoj Bosni (vidi: Trzan, Glasnik 1928, 127—133).

Skarić je znao, da ovi »dokazi« ne mogu njegovu hipotezu učiniti uvjerljivijom. Ne samo ne postoji nikakav historijski podatak o nekom ruskom plemenu u Bosni, nego niti za naziv trzan nema uopće »direktnih historijskih potvrda« (131), a za ostale primjere iz nomenklature potrebna je, po Skarićevu vlastitom priznanju, jača lingvistička podloga (ibidem).

Sve to nije važno. Dovoljno je samo jedno: da se konstatira, da pojava stećaka nije ništa naročito, da nije vezana uz jednu oblast, koliko god ova bila velika, nego da je ima »širom svijeta«, kako kaže Skarić, i da je u vezi sa prastarim ljudskim predodžbama o zagrobnom životu.

Skarić ima potpuno pravo, kada kaže — u vezi s ovom pojavom — da Bosna »u mnogom pogledu pokazuje da su se u njoj bolje nego u drugim krajevima sačuvali stari oblici materijalne i duševne kulture« (142).

Ovo potvrđuje i ornamentika stećaka. S obzirom na broj očuvanih spomenika ona je dosta rijetka. Truhelka kaže o tome: »Ako reknem da ćemo na svakih trideset spomenika nabrojiti tek jedan ukrašeni — a na to me je navela prilično pomna statistika — ne ću puno pogriješiti, ali ipak ima i tih ukrašenih spomenika opet na hiljade« (Glasnik 1891, 371).

Ova ornamentika ne obiluje ni mnogim motivima. To su uglavnom: krst, naročito u početku natpisa, polumjesec, kotač, spirala, rozeta, heraldički krin i, na nekim rijetkim spomenicima, svastika (Hakenkreuz); zatim izvjesni arhitektonski ures i narativni prizori iz života vlastele.

Ne može biti sumnje, da se spomenuti simbolični ornamenti odnose na mrtvački kult, iako još — s obzirom na naše spomenike — nisu svestrano proučeni.

Istražujući ornamentiku znamenitog stećka u Brotnjicama, u Konavlima, prof. L. Zore je već 1881 (Bosanski grobovi, Program dubrovačke gimnazije za god. 1880/1) nastojao odrediti značenje pojedinih simbola prema arheološkom priručniku Caumonta. On je našao, da kotač (a po njemu stilizirana rozeta), prvotno kotač za pravljenje vatre, simbolizira vatru i sunce, i da se »slika tog starinskog znaka nalazi po svim davnim spomenicima, a što je po nas glavnije, nema gotovo nikakva grobnog stećka u našega naroda bez toga zlamena«... (16). Kod sv. Augustina ovaj kotač je simbol sinagoge, starog zavjeta. Polumjesec je izraz napredovanja, dok su simbolične životinje, kojih ima mnogo na bizantinskim spomenicima, pretežno beznačajne kaprice sredovječnih »kovača«. Za prizor kola pretpostavio je Zore, da je u vezi sa mrtvačkim kolom, još u njegovo vrijeme uobičajenim u Paštrovićima.

Najzanimljive priloge pitanju simbolične ornamentike na stećcima dao je, međutim, Nijemac G. Wilke, osobito u studiji

»Ueber die Bedeutung einiger Symbole an den Bogumilendenkmälern« (Glasnik, 1924, 27—37). On je upozorio na prastaro i općečovječansko značenje lunarnih simbola, kao simbola smrti i ponovnog buđenja u život. Simbolična (ne ornamentalna) spirala, polumjesec, heraldički ljiljan i svastika pripadaju tim lunarnim simbolima, iako Wilke ne sumnja, da se kod stećaka radi »um die rein mechanische Fortsetzung eines altüberlieferten Grabmotivs... dessen Ursprung längst in Vergessenheit geraten war« (33).

Najčešći, dakle, simboli na stećcima izražavaju pračovječansku čežnju za uskrsnućem i ne mogu se ograničiti na nijedno vjerovanje, na nijedno područje.

Arhitektonska ornamentika nalazi se pretežno na hercegovačkim spomenicima. Truhelka drži, da to dolazi od romanskih utjecaja sa primorja, naročito iz Dubrovnika, i da odgovara predodžbi o grobu kao kući pokojnikovoj — »ein Gedanke, der in Inschriften ausdrücklich ausgesprochen wird« (Bosnien und Hercegovina. Die Monarchie in Wort und Bild 1901, 175).

Uprkos svemu rečenomu i uprkos rezervi, koju je učinio u pogledu odnosa »bosanskih bogumila« prema znaku križa, Truhelka je osobitu važnost položio na prizore iz života kao izražaj nekog nekršćanskog mentaliteta. On te prizore smatra doduše, uz natpise, »skoro jedinim izvjesnim pomagalima za proučavanje kulturnog života bosanskog naroda u onom mračnom srednjem vijeku« (Glasnik 1891, 378), ali niti u njima, niti u natpisima ne nalazi nikakvu vezu sa »kršćanskom tradicijom« (381). On konstatira: »Tu se samo prikazuje život u najživljim i najveselijim časovima — lov — turniri — igranke, a ako proučimo natpise, što ih po mramorovima nalazimo, opet ćemo naći samo crtica iz života, a nikada (ovu riječ Truhelka potcrtava) jadikovke za pokojnikom, koga je nesmiljena smrt ugrabila. Zar to ne sluti na vjerske nazore o smrti, koji se ne podudaraju sa čuvstvovanjem i shvaćanjem naroda pitomijih i po uticajima kulture mekših?« (ibidem).

Bez sumnje, ova feudalna vlastela, čiji život se iscrpljivao u kavgama, lovu, turnirima, zabavama i pljački, nisu bila nimalo pitoma, ni mekana. Od kulture prosvjećenijih naroda uzimali su samo ono, što je moglo podići izvanjski sjaj njihove moći i bogatstva. Ali, zar je moguće, da oni, kao navodni pripadnici sekte, »kojoj je život teretan, griješan, a smrt tek prag, preko koga prelazaše u novi sretniji stadij« (ibidem), daju na svoje grobne kuće

urezivati baš one najradosnije časove, koji ih mogu samo vezati uz život? Bez obzira na to, da život ove opore i prepune životne snage vlastele nije nikada bio teretan, iako je bio doista neizrecivo grešan, zar ovi prizori iz njihova (ne narodnoga!) života ne svjedoče prije svega o žalosti, o primitivno i oporo izraženoj tuzi, da moraju ostaviti baš taj vedri i radosni život? Mjesto tužaljki u natpisima čežnja pokojnika pod stećcima za životom govori kroz prizore, koji su im za života bili najmiliji. Ništa u tome nema »bogumilskoga«, već samo posvjedočuje usku povezanost ovih »bogumila« sa životom u njegovim najmaterijalnijim izrazima.

U svemu dosadašnjem istraživanju stećaka, kao i sviju ostalih sredovječnih grobnih spomenika, upada u oči činjenica, da se u tome radu uvijek i u svakom slučaju polazilo sa pretpostavke, da su ovi spomenici izraz jednog jedinstvenog kulturnog mentaliteta. Njihova obilježja zajedničkа su svima ovim spomenicima, nalazili se oni na vlastitom području »bosanske crkve«, u oblastima, koje su kao oblasti pravoslavne crkve došle u toku XIV vijeka pod bosansku vlast, ili su uvijek bile izvan granica sredovječne Bosne, kao srpsko Podrinje, ili Ston sa Pelješcem.

Postojale su samo razlike u tehničkoj izradi ovih spomenika i njihovoj ornamentici, uslovljene udaljenošću od umjetnički i arhitektonski razvijenijih kulturnih centara na našem Primorju.

Činjenicu o pripadanju stećaka jednom zajedničkom kulturnom području, širem od onoga, na kome je niknula i raširila se »bosanska crkva«, potvrđuju i natpisi na njima.

Jireček na pr. konstatira, da ne samo natpisi u zapadnoj Srbiji nego i u ostalim srpskim krajevima potsjećaju na bosanske, a da je »osnovna formula natpisa ista i u Bosni i u Srbiji, sve do u Maćedoniju: sećajte se, da ćete i vi umreti; i vi ćete biti što i ja, ali ja više nikada neću biti kao vi« (IV, 82). Skarić je, međutim, našao, da je ova »osnovna formula natpisa« upotrebljavana na još većem prostranstvu, pa i u neslavenskim oblastima. On upozorava, da neki natpisi, među njima i gore citirani, sjećaju na sredovječne grobne natpise u Italiji; s otoka Zakinta navodi on jedan talijanski natpis, koji je gotovo identičan sa spomenutom formulom (Glasnik 1920, 267[5]). Napokon je Ćorović našao »zametak« ove toliko raširene formule na jednom latinskom natpisu u Viminaciju (Bosna i Hercegovina 89).

Jagić (Nekoliko riječi o bosanskim natpisima na stećcima, Glasnik II, 1) izrijekom kaže, da su »svi (sic!) natpisi sastavljeni kao da se jedan ugledao na drugoga«. On vidi u tome »predanje jedne epigrafske škole« (5). Pristupajući detaljnoj analizi on ponovo ističe, da kod spomena onih, koji dižu grobni spomenik, »vladaju neke postojane formule, dokaz nutarnjega jedinstva među svijem natpisima ovoga reda« (6).

Sličnost među stećcima i njihovim oblicima tako je velika, da je jedan od najstarijih otkrivača ovog dotle sakrivenog blaga naše prošlosti, Vid Vuletić-Vukasović, morao priznati, da »nije lako kazati po obliku spomenika, pod kojijem su stećcima pristaše istočne crkve, a pod kojijem zapadne« (Bilješke o kulturi etc. 178), a to isto vrijedi i za natpise na njima, ukoliko, dakako, nisu mlađi od XVI vijeka. Na ovima se već jasno zapaža sve oštrija diferencijacija među katoličkim i pravoslavnim natpisima, dok je karakter ranijih natpisa isti.

Svi, dakle, dosadašnji rezultati u proučavanju stećaka, svaka konstatacija bilo koje date činjenice u njihovoj pojavi — bez obzira na njezinu interpretaciju — odbacuju kao neosnovano vezivanje stećaka uz tobožnje »bogumilstvo«. Ovi sredovječni nadgrobni spomenici nisu čak vezani ni za samu »bosansku crkvu«, niti za sredovječnu Bosnu, već su izraz jedne mnogo prostranije materijalne i duševne kulture, u čijoj izgradnji je karakter zemljišta imao isto toliko udjela kao i socijalni odnosi, sa svojim oštrim oprekama između feudalnih gospodara i njihovih kmetova, pa prastare predodžbe o zagrobnom životu, davni kult mrtvaca i mnogo kasniji utjecaji kulturno razvijenijeg susjedstva.

Ovaj rezultat, koliko god u određenom smislu potvrđuje Gluščevo stanovište, on ujedno odbija kao jednostrano i neosnovano njegovo mišljenje, da su stećci svjedoci pravoslavlja sviju onih, koji su ih podigli.

4. Prepiska kardinala Ivana Stojkovića sa Dubrovnikom god. 1433.

Za dokaz pravoslavlja »bosanske crkve« Glušac još ističe prepisku kardinala Stojkovića sa dubrovačkom republikom od god. 1433 i jedno pismo Isabega, »vojvode zapadnih strana«, od god. 1454, kojom daje Dubrovčanima slobodu trgovanja po oblastima njemu podređenim.

Ovo su najslabiji dokazi za Gluščevu tezu, a ujedno pokazuju, da Glušac nije pristupio svome radu sa svestranim poznavanjem ne samo dotadašnje literature nego niti čitave objavljene izvorne građe.

Prepiska kardinala Stojkovića sa Republikom može se razumjeti samo onda, ako se imaju na umu one naročite, upravo revolucionarne okolnosti, koje su tada, u prvoj polovini XV vijeka, drmale katoličkom crkvom i preobražavale je.

Velika papinska šizma uzdrmala je do temelja vjerskom sviješću katoličkih masa. Osnovni princip katolicizma, vjera u božansko poslanstvo papinske vlasti, bio je potpuno rastočen. Demoralizacija u najširim redovima klera, pretvaranje papinske kurije iz jedne duhovne oblasti u odlično organiziranu financijsku ustanovu, čije se djelovanje gotovo sasvim iscrpljivalo u iznalaženju uvijek novih vrela prihoda, postavivši za mjerilo sviju duhovnih vrednota zvonku kovinu — izazvalo je prvu snažnu reformu na Zapadu, husitizam. Prvi put stajala je katolička crkva nemoćno pred neobuzdanim zamahom masa čitavog jednog naroda, u kome su socijalni odnosi toliko sazreli, da su morali naći rješenje, makar i u okviru sredovječne religiozne svijesti.

Sve ove okolnosti pridonijele su, da se papinstvu suprotstavi vrlo opasan protivnik — prelati cjelokupne crkve, okupljeni u koncilu. Ovi koncilski oci, koji su uspjeli da na kosničkom koncilu oslobode zapadno kršćanstvo od šizme, prijetili su da monarhijski sistem u crkvi zamijene parlamentarnim, da vrhovnu vlast u crkvi prenesu sa pape na koncil, kao stalnu skupštinu najviših dostojanstvenika u zapadnom kršćanstvu.

U tom uznemirenom vremenu našla je neobično plodno tlo misao o uspostavljanju prvotnog jedinstva u kršćanstvu. Ne samo istočna crkva, ugrožena od islama, nego i sve druge crkve, koje nose kršćansko ime a koje su dotada bile progonjene kao najgore hereze, trebale su da zajedno sa zapadnom crkvom izgrade jedno novo, bolje kršćanstvo. Poslije strahovitog sloma, na Zapadu je sve bilo spremno da obnavlja, mijenja, izgrađuje, i ništa se nije činilo nemoguće, ništa neostvarivo.

Misao o obnovi univerzalne kršćanske crkve, potaknuta naročito nepobjedivim husitizmom, postala je doskora dominantnom u crkvi, i njeno ostvarenje imalo je da odluči sudbinom papinstva. Pobjednikom u teškom sukobu između papinstva i crkvenog koncila mogao je biti samo onaj, koji provede u život misao potpune crkvene unije.

U prvi mah postojali su najbolji izgledi, da baselski koncil uspostavi crkveno jedinstvo. Njegovi izaslanici vodili su pregovore sa češkim Husitima, odlazili su u Carigrad, odatle su se vraćali s najboljim utiscima, a u isto vrijeme pomišljalo se najozbiljnije na to, da se privuku crkvi heretički Armeni, Nestorijani, Jakobiti i — »Bosnenses«.

Prvi put upotrebili su ovdje pretstavnici katoličke crkve ovaj naziv za »bosanske heretike«, koji je jedino odgovarao njihovu vlastitom imenu.

Već je Asbóth, a kasnije Prohaska (Husitství a bogomilstvo) konstatirao, da su koncilski izaslanici, koji su se god. 1434 nalazili u Češkoj, iznosili »Bošnjane« kao loš primjer Česima. Oni su pobijali upotrebu narodnog jezika u crkvi primjedbom, »ut indocti surgerent et predicarent, quidquid vellent, et sic tandem fieret de eis sicut de Bosnensibus«, a pozivanje Husita na sv. Pismo kao jedini izvor vjere, odbijali su konstatacijom, »nam Greci, Bosnenses, Arriani et quicumque, qui nomine Christiano gloriantur, promittunt obedienciam secundum legem dei, sed non secundum sanctorum patrum instituta, et in hoc boni Christiani distinquuntur ab aliis« (Prohaska, c. o. 7).

Izaslanici koncila, dakle, nisu Bošnjane smatrali vjernicima istočne crkve, jer ih u tome slučaju ne bi napose isticali pored Grka, pod kojim imenom razumijevaju pripadnike sviju narodnih crkava u sklopu istočne crkve.

Da su izaslanici bili pravilno obaviješteni o odnosu »bosanske crkve« prema istočnoj, svjedokom je ne samo kardinal Ivan Stojković, pokretač misli, da koncil pokuša uz ostale vratiti crkvi i Bošnjane, optužene radi manihejstva, nego i zemljaci kardinalovi, upravo sama republika dubrovačka.

Iznoseći svoju misao u traktatu »De modo quo Greci fuerant reducendi ad ecclesiam per concilium Basiliense«, Stojković kaže doslovno: »Preterea si nunc ad Grecos mittuntur persone, quorum deliberationi tota ecclesia pareat, ut in istis articulis continentur, pari racione eciam ad Armenos, ad Nestorianos, ad Jacobitas, ad Manicheos et Patarenos in Bosna mittantur alii cum simili potestate« (Prohaska 8).

Dubrovčanin Stojković dijeli na taj način oštro »bosansku crkvu« od grčke, razumijevajući pod ovom čitavu pravoslavnu crkvu, dok vjernike one prve spominje na posljednjem mjestu među

»hereticima«, koji su sami sebe doduše smatrali pravovjernim kršćanima, ali ih je jedna i druga crkva progonila dotada kao heretike.

Stojković se nije zadovoljio time, da ovu misao samo nabaci. U toku godine 1433 obraća se — možda opunomoćen od koncila — dubrovačkoj republici s molbom, da posreduje, kako bi bosanski kralj i velmože poslali svoje poslanike na koncil (Jorga N., Notes etc. II, 318).

Odgovarajući pismom od 5 oktobra 1433, Republika mu poručuje, da je njegova zamisao neostvariva radi rata i dinastičkih borbi, koje su u Bosni upravo u punom jeku. Na kraju pak pisma dodaje nekoliko riječi o redovnicima »bosanske crkve«, koje pogotovu govore u prilog koncilova razlikovanja bosanske i istočne crkve, jer su — po njima — »Patareni nuncupati religiosi dicti regni Bosne per ipsos Bosinienses, licet verius dici possent sine fide, ordine et regula« (ibidem).

Koncil, a naročito njegov čuveni kardinal, nije se, uprkos ovom službenom saopćenju, odrekao misli o izmirenju sa »bosanskom crkvom«. Naredne godine, 3 septembra 1434, predložio je »dominus episcopus Terbipolensis« u plenarnoj sjednici koncila, da »per concilium intendi debere ad reductionem Boxgne Manichaeorum errore infectorum, de quibus tanta spes foret conversionis sicut et Grecorum«. Da svoj prijedlog potkrijepi, biskup je iznio, da je boravio u Bosni, gdje mu je iskazivano neobično poštovanje (... quodque in maxima veneracione se ipsum habuissent, dudum inter eos constitutum, videntes namque eum mitra infulatum et indutum pontificalibus cum tanta humilitate venerabuntur, ut vix potuisset retrahere eos de osculatione pedum). Na pitanje papinskog legata, koga bi mogao predložiti za misiju u Bosni, odgovorio je biskup, da je pripravan to sam učiniti (Prohaska 7).

Koncil, međutim, zaokupljen pitanjem Husita, nije preduzimao ništa odlučno sve dotle, dok nije i sam car Žigmund zahtijevao, da se koncil pobrine za obraćenje bosanskog kralja i njegovih podanika. Tek sada, nagnan na to ustrajnim nastojanjem kardinala Ivana, odlučio je koncil u mjesecu junu god. 1435, da naročiti odbor izabere poslanike za Bosnu i stvori posebne zaključke u tom pravcu (Prohaska 8).

21 decembra i. g. nalazilo se već poslanstvo na Žigmundovu dvoru u Ugarskoj, gdje je u prisutstvu kralja Tvrtka II raspravljano o obraćanju naroda u Bosni (Asbóth J., Bosnien und Hercegowina

74). Novo jedno poslanstvo primljeno je od Žigmunda 19 marta 1436 opet u prisutnosti Tvrtkovoj (ibidem), ali se o njegovu radu u samoj Bosni ništa ne govori u izvorima.

Stvar je jamačno zamrla. Koncil se sve više odvraća od velikih zamisli, kojima nije dorastao i, pokušavajući da reorganizira crkvu, izaziva sve žešći sukob s papom, koji polako, ali smišljeno slabi pozicije koncila.

Dobivši, napokon, u grčkoj crkvi, monarhijski odlučno orijentiranoj, dragocjenog pomoćnika, papa Eugen IV ulazi u otvorenu borbu s koncilom. Historičar odnosa papinstva prema Bizantu W. Norden karakterizira ovu posljednju fazu sudbonosne borbe riječima: »Indem es Eugen IV gelang, die Griechen auf seine Seite zu ziehen und sie zum Besuch des Gegenkonzils von Ferrara-Florenz zu vermögen, indem er sie dort zur Beschwörung des päpstlichen Primats zu bewegen wusste, stellte er das gesunkene Ansehen des Papsttums glänzend wieder her, überwand er den Konziliarismus« (Das Papsttum und Byzanz. 1903, p. 723).

Poslije te pobjede ostvario je Eugen IV veliki dio zadaće, koju je koncil, u cilju crkvenog jedinstva, sebi postavio. Do god. 1449 provedena je unija s Armenima, Jakobitima, Nestorijanima i Maronitima, a god. 1444 stekao je katolicizam, priznanjem primata od strane kralja Stefana Tomaša, najsnažniju poziciju u Bosni od Kulinovih vremena.

Ovaj uspjeh, međutim, koji je i inače bio vrlo kratkotrajan, razvio se u sasvim drugačijem pravcu, nego je bio onaj, kojim je namjeravao da korača koncil. Mjesto sporazuma papinstvo je išlo za tim, da »bosansku crkvu« slomi.

*

Drugi dokaz, koji Glušac smatra »vrlo važnim«, ima za pretpostavku jedan osnovni nesporazumak u shvaćanju problema »bosanske crkve«. Ovaj nesporazumak pretstavlja uopće znatan metodički nedostatak čitave Gluščeve koncepcije.

Glušac, naime, nigdje ne razlikuje vjerske odnose u Zahumlju, odnosno, kasnijoj Hercegovini, od onih u pravoj Bosni. Prema njegovu shvaćanju problem »bosanske crkve« postoji na čitavom području sredovječne bosanske države, i nikada on ne uzima u obzir pravoslavnu crkvu, koja se održala u zahumskim i travunjskim oblastima. Spomenici, koji su se očuvali na području ove crkve, služe

mu, da njima dokaže pravoslavlje — »bosanske crkve« (sravni na pr. Gluščevo pisanje o stećcima i crkvinama).

Istu pogrešku učinio je Glušac povodom Isabegove listine Dubrovčanima od 14 nov. 1454, u kojoj Isabeg obećava, da »ni muslomanin, ni hristjanin« ne smije ometati dobrovačku trgovinu. Isabegove riječi mogu, doista, značiti, »da su ljudi hercegovi u to doba bili hristjani, odnosno pravoslavni hrišćani«, ali ne dokazuju još, »da je srednjovekovna »bosanska crkva« bila pravoslavna« (37).

Iscrpivši na taj način direktne dokaze za svoje mišljenje o pravoslavlju »bosanske crkve«, Glušac je u nizu indirektnih dokaza dao nekoliko vrijednih misli, o kojima će biti govora u trećem dijelu ove rasprave. Ovi dokazi, naime, odnose se odreda na pitanje: zašto se poslije pada Bosne pod Turke ni u jednom, ni domaćem ni stranom spomeniku ne spominju ni »bosanska crkva« ni »bosanski heretici«.

Preostaje još da se ocijene Gluščeva razmatranja o počecima »bosanske crkve« i postanku riječi »patareni« (vidi p. 50—54).

5. Počeci »bosanske crkve«

Iako i sam konstatira, da je »vreme i način uvođenja hrišćanstva među balkanske Slovene tamno« i da »stoji na pretpostavkama«, Glušac ipak tvrdi, da je »bosanska crkva« stara »upravo toliko, koliko je staro i hrišćanstvo u Bosni i Hercegovini« (50). Malo dalje, međutim, kaže, da je samostalna »bosanska crkva« osnovana onda, kad se je Bosna »otcijepila od Srbije i osnovala svoju posebnu državu sa posebnom dinastijom«, a to je — po njegovu mišljenju — moglo da bude oko 1054 (52).

Bez obzira na unutrašnje protivurječje u ovim tvrdnjama, one su sasvim proizvoljne. One se ne mogu smatrati ni hipotezom, jer Glušac nije za njih naveo ni jedan dokaz.

Pouzdano je samo to, da se danas uopće ništa ne zna o biskupiji u Bosni do XII vijeka (Šišić, Povijest Hrvata I, 598), a osim ove »bosanske biskupije«, koja se nalazila u sklopu zapadne crkve, nema do XIV vijeka spomena nekoj drugoj crkvenoj organizaciji. Istom za bana Stefana Kotromanića, u 20-im godinama XIV vijeka, javlja se uz katoličku bosansku biskupiju sa središtem u Đakovu još i samostalna »crkva bosanska«.

Ali, ovaj naziv »crkve bosanske« je mnogo stariji. On se u latinskom obliku »bosnensis ecclesia« javlja dokumentarno još god. 1089, u fundacionoj listini barske nadbiskupije (ecclesia bosoniensis), zatim god. 1195, kada jedan izabrani bosanski biskup (electus Bosnensis ecclesie) dolazi u Dubrovnik, da primi posvetu od dubrovačkog nadbiskupa (Smičiklas, Codex II, 271).

Da je u Kulinovoj Bosni postojao samo jedan biskup, i to Slaven, dokazuje pismo, koje je papinski legat Ivan de Casamaris uputio kuriji 10 juna 1203, kada je obavio svoju misiju u Bosni. Papinski legat kaže izrijekom: »quod in regno bani Culini de Bosna non est nisi unus episcopus« i da je ovaj baš tada umro. Legat preporučuje kuriji, da po mogućnosti (si posset fieri!) »aliquis Latinus ibi poneretur« (Smičiklas, Codex III, 36).

Ovaj savjet legatov može se razumjeti samo tako, da su do toga vremena bosanski biskupi bili Slaveni, i to mišljenje, koje je naša nauka doista prihvatila, nalazi svoju potvrdu i u mnogo obilnijim vijestima dubrovačkih kroničara.

Iako za te vijesti nema dokumentarnih potvrda, one ipak izazivaju utisak, da su morale biti crpljene iz pisanih spomenika, kako je konstatirao već Hoffer (Spomen-knjiga iz Bosne 1901, 72). Jireček je na pr. doista našao, da se biskup Vladimir, koga spominje Resti, posvetio u Dubrovniku i da je za nadbiskupa Arengerija (1220—1239) jedanput godišnje dolazio k svome metropoliti (I, 165).

Jireček, uostalom, nije — kao ni Ruvarac, ni Hoffer — sumnjao u pisanje dubrovačkih kroničara, ne samo o bosanskim biskupima početkom XIII vijeka nego ni onima iz XII vijeka. On vidi u imenima bosanskih biskupa Vladislava (1141), Radogosta (oko 1197), Bratoslava, Dragohne (1209) i Vladimira dokaz njihove hereze, iako su »na izgled« pripadali rimskoj crkvi (I, 165). Ruvarac nije doduše o njima pisao, ali je pretpostavio njihovo postojanje, kada je u radu »O Bosni etc.«, pominjući Prayovo mišljenje, da su oni bili »plerique ritus graecanici«, odbio da o njima piše, motivirajući to riječima: »da se oni nas ne tiču« (to on kaže u uvodu svome prilogu o dabarskoj episkopiji, povodom Savine reorganizacije crkve; Godišnjica 2, 248).

Batinić reproducira mišljenje Farlatija, da su bosanski biskupi bili ranije grčkog obreda, te se pri tome poziva i na Assemanija (Farlati VI, 43; Batinić I, 22). Jelenić kaže, da su »prije biskupa iz reda sv. Dominika i sami bosanski biskupi bili glagoljaši« (Kul-

tura i bosanski franjevci I, 95[2]), a i Ćorović smatra vrlo vjerojatnim, da je legatov savjet o postavljanju Latina za bosanskog biskupa bio uperen protiv slavenskog bogoslužja uopće (Ban Kulin 25).

Hoffer je s mnogo razloga ograničio upotrebu glagoljice na sjeverozapadne krajeve Bosne (78), koji su od starine pripadali Hrvatskoj odnosno Slavoniji i gdje su dosada jedino i nađeni glagoljski natpisi u Bosni. Iako nije isključeno, da se glagoljica održala još dugo u »bosanskoj crkvi« kao neke vrste sveto pismo — na što bi upućivala činjenica, da su svi poznati rukopisi »bosanske crkve« prepisivani sa glagoljskih predložaka — ipak Hoffer opravdano ističe upotrebu ćirilice u Bosni, da je onda dovede u najužu vezu sa grčkim obredom. On upravo tvrdi, da »ovakvi katolici grčkoga obreda bijahu Bošnjaci od pamtivijeka« (79).

Slavensko obilježje »bosanske crkve« i njenih glavara ostalo je netaknuto do postavljanja bl. Ivana iz Freiburga za bosanskog biskupa godine 1233.

Još 1232 naložio je Grgur IX kaločkom nadbiskupu, zagrebačkom biskupu i prepoštu sv. Lovrinca kaločke crkve, da ispitaju vijesti o neurednom životu bosanskog biskupa, koji po imenu nije poznat, ali o kome je kurija bila obaviještena da je »litteralis expers scientie« (!), da uopće ne služi, niti podjeljuje sakramente, pa da čak ne poznaje ni obred krštenja (Smičiklas, Codex III, 361—362). Kada je papinski legat Jakov prenestinski proveo u ovom slučaju istragu, biskup se branio, da je griješio radi svoga neznanja, svoje neobrazovanosti. Smijenivši ga, legat postavi na ispražnjenu stolicu jednoga od svojih pratilaca, dominikanca fra Ivana, i na taj način ostvaren je napokon prijedlog legata Ivana de Casamaris od godine 1203.

Činilo se, da će sada, kada je bosanskim biskupom postao stranac, Latin, i kada je njegova crkva god. 1247 konačno povjerena nadzoru jedne ugarske metropolije, katolicizam biti toliko učvršćen u Bosni, da se neće trebati bojati novih »heretičkih« ispada »bosanske crkve«.

Ali, uprkos trenutačnim uspjesima, napori katolicizma u Bosni ostali su u konačnom rezultatu bez dubljeg učinka. Ne može biti sumnje, da je darovnica grada Đakova u vukovskoj županiji, god. 1239, izvršena baš radi toga, da se bosanskom biskupu, koji je u Bosni mogao djelovati samo uz najveće materijalne i lične žrtve, obezbijedi bar jedan siguran posjed i utočište.

Hofferova slutnja, da se biskupska stolica možda već polovinom XIII vijeka preselila u Đakovo (110), nalazi dokumentarnu potvrdu u listini, koju je biskup Toma izdao 8 maja 1252 »in villaque vocatur Diaco et ante domum in qua habitabat episcopus Bosgnensis« (Smičiklas, Codex IV, 494/5).

Kako je blijeda bila tradicija katolicizma u Bosni XV vijeka, vidi se najbolje po tome, što su i bosanski dvor i katoličko plemstvo izgubili svako sjećanje na nekadašnju jurisdikciju bosanskog biskupa (Hoffer, 102), ma da su se tada, za Tomaševa vladanja, nalazili u vrlo uskim vezama s papinskom kurijom.

Nije dakle isključena mogućnost, da se već poslije god. 1239 bosanski katolički biskupi nisu uopće zadržavali u svojoj biskupiji, u središnjoj Bosni, a potpuno je nesumnjiva činjenica, da se iza godine 1247 nisu vraćali u Bosnu ni onda, kada su prilike za to bile najpovoljnije, kao na pr. za bana Stefana Kotromanića, kada je 1340 priznao papin primat, pa u vrijeme kralja Tvrtka. (Sravni Šišić, Nešto o bos.-đakovačkoj biskupiji etc., Godišnjica 44, 58/9.)

Čini se dakle, da je »bosanska crkva«, u obliku, kako je prikazuju spomenici XIV i XV vijeka, počela živjeti svojim potpuno samostalnim životom onda, kada su latinski biskupi trebali da je čvršće povežu uz katolicizam, i kada su oni, već svojom prisutnošću kao potpuno strani elemenat unutar »bosanske crkve«, morali u redovima njenog narodnog svećenstva, njenih »krstjana«, izazvati sumnju i bojazan za dalju sudbinu slavenskom tradicijom osveštanih ustanova i uredaba. Oni su, štoviše, uređujući bosansku crkvu po uzoru ostalih biskupija na Zapadu, morali da izazovu otpor ne samo u redovima njenih redovnika nego i u masi njenih vjernika. Bosanska biskupija je, napokon, imala da dobije svoju katedralnu crkvu s kaptolom, a njeni biskupi — crkvenu desetinu, »more aliarum ecclesiarum de Hungaria« (Smičiklas, Codex IV, 65/6 i 236—40; sravni još Hoffera 90).

Osim toga nisu se ni oni sami osjećali dovoljno sigurni u Bosni, te su već rano živjeli izvan njenih političkih granica, što ih je još više moralo otuđiti od živog organizma njihove crkve.

Posljedica ovog uzajamnog nepovjerenja i otuđenja bila je — kako se po svemu čini — ta, da je »bosanska crkva« nastavila živjeti ranijim životom, ne uzimajući obzira na katoličke biskupe, svoje navodne poglavare, na ugarskom području. Njezin »crni« kler, krstjani, koji se dokumentarno javljaju već 1203 u bolinopoljskoj

izjavi, birali su jamačno sami — načinom, koji nam nije poznat — svoga crkvenog poglavicu, »episkupa crkve bosanske«, koji nije priznavao vrhovnu jurisdikciju niti zapadne niti istočne crkve. Radi toga imale su obje crkve, svaka sa svoga stanovišta, dovoljno razloga, da ovakvu »bosansku crkvu« proklinju i da je proglašuju »heretičkom«, a »dêda bosanskoga« — koji sam sebe zove »gospodin' episkup' cr'kve bosan'ske« (Pucić, c. o. I, 50) i koji je, po riječima jednog savremenog dubrovačkog akta »diedo Patharenorum Bossine« (Jorga, c. o. II, 93[7]) — herezijarhom.

U životu »bosanske crkve« nije se time promijenilo ništa drugo do odnos, koji je ona od toga časa zauzela prema katoličkoj crkvi. Dok su ranije izabrani bosanski biskupi odlazili u Dubrovnik, da ondje prime posvetu od dubrovačkog nadbiskupa, iscrpljujući time svu svoju zavisnost o zapadnoj crkvi i rimskoj stolici, otsada je prestala postojati i ta jedina veza, jer je ona pravno prekinuta već 1238, odlukom same papinske kurije, koja je te godine podredila bosanskog biskupa izravno sebi (Smičiklas, Codex IV, 56/7), a stvarno još 1233 (ib. 297/8).

Da samo slavensko bogoslužje, makar i na istočnom obredu, nije moglo potaknuti kuriju, da progoni »bosansku crkvu«, kako želi dokazati Glušac — i prije njega su to već mnogi činili — za to pruža dovoljno jasnih dokaza historija odnosa rimske kurije prema slavenskoj službi Božjoj.

Izvan svake sumnje stoji činjenica, da se slavensko bogoslužje na hrvatskom primorju (u širem značenju ove riječi) održalo i poslije sviju protivnih pokušaja od strane dalmatinskog katoličkog episkopata u XI vijeku.

Vara se Glušac, ako misli, da su »rimski pape i njihovi latinski sveštenici... uspeli da prošire svoj uticaj i da kod Hrvata zavedu u crkvu latinski jezik mesto slovenskoga«, već ako ne pomišlja na mnogo kasnije vjekove od onih, koji za naše pitanje dolaze u obzir (51).

Već je Jireček dobro rekao: »Rim, u svom sopstvenom interesu, nije smeo ništa preduzeti protiv slovenskog bogosluženja na jugu, na granici prema grčkoj crkvi i na istoku, gde je bugarska crkva bila najbliži sused. Nema traga da su i južno od Neretve, u primorskim latinskim biskupijama gonjene bile slovenske knjige« (I, 129). Protivno Gluščevu tvrđenju, da se »papini eksponenti« nisu u svome pobijanju slavenske službe Božje ograničavali samo na Hrvatsku, već

su nastojali, da svoje namjere ostvare i u Bosni (51), valja navedenu konstataciju Jirečekovu nadopuniti u tom pravcu, da ne samo južno od Neretve nego ni u sredovječnoj Bosni nema traga, da bi rimska kurija ikada progonila slavenske knjige. Isti razlozi oportuniteta, koji su utjecali na njeno držanje prema slavenskom bogoslužju u južnoj Dalmaciji, nametali su joj se u istoj mjeri i u Bosni, koja je već po svome položaju, izvan neposrednog dohvata crkvenih centara na dalmatinskom primorju, zahtijevala u svakom pogledu pažljiviji i susretljiviji postupak.

Ali, ni na hrvatskom primorju nije slavensko bogoslužje progonjeno, unatoč odluci crkvenog sabora od god. 1060.

Povodom svečanog ulaska pape Aleksandra III god. 1177 u Zadar, narod i kler dočekao ga je pjesmom na slavenskom jeziku; vodeći papu kroz grad u crkvu sv. Stošije, častili su ga oni »immensis laudibus et canticis altissime resonantibus in eorum slavica lingua« (Farlati V, 60, ap. Tkalčić, Slavensko bogoslužje u Hrvatskoj 55/56, nota; sravni Jaffé, Regesta 770).

Pozivajući se na ovu vijest, Murko je i riječi Inocenca III, u jednome pismu od god. 1198, povodom izbora nekog »barbara« za zadarskog nadbiskupa, doveo u vezu sa slavenskim bogoslužjem. Papa naime kaže za zadarsku crkvu: »Cum igitur in ecclesia vestra, que sub obedientia sedis apostolice perseverans Grecorum hactenus ritum servaverit et linguam« (Geschichte der älteren südslav. Litt., nota 85).

Iz događaja, koji su se razvili pola vijeka kasnije, jasno se razabira, da je slavensko bogoslužje pretstavljalo već odavna ukorijenjeni običaj na hrvatskom primorju, a slavenski kler znao je neprijateljstvu latinskih popova suprotstaviti hipotezu o jeronimskom porijeklu glagoljice. Slavensko pismo i službu Božju njegovali su naročito benediktinci u brojnim samostanima, koje su podigli duž naše obale.

Samo ova duboka ukorjenjenost slavenskog bogoslužja na hrvatskom primorju mogla je skloniti rimsku kuriju, da izrijekom prizna pravovaljanost glagoljaške liturgije. 29 marta 1248, odgovarajući na molbu senjskog biskupa Filipa (koji je god. 1247 lično boravio na kuriji u Lyonu), papa Inocent IV dopusti, da se slavensko pismo i jezik upotrebljava »u onim samo krajevima, gdje se je običajem uščuvao, ukoliko neće ovom razlikom u pismu biti povrijeđena misao« (Smičiklas, Codex IV, 343).

26 januara 1251, opet, naloži papa krčkom biskupu, neka zadovolji molbu opata i braće omišaljskog samostana sv. Nikole, da misu čitaju slavenskim jezikom, »cum ipsi qui Sclavi existunt et sclavicas litteras habeant, discere latinas litteras non possunt« (Smičiklas, Codex IV, 479).

Nisu to bili neki izuzetni slučajevi u držanju rimske kurije prema slavenskoj službi Božjoj. Već god. 1246 dao je Inocencije IV svoje odobrenje galičkom knezu Danilu, da u svojoj kneževini njeguje slavensko bogoslužje na istočnom obredu.

Hoffer je dakle s punim pravom konstatirao, da »u svoj Dalmaciji srednjega vijeka, t. j. u cijeloj pomorskoj zemlji od rijeke Drima do u Istru, gdje je bilo mnogo latinskih varoši, jezik u crkvi bijaše latinski i slavenski, u nutarnjim zemljama samo slavenski, barem kod svjetovnoga svećenstva« (64). I ta posljednja ograda Hofferova suvišna je, ako se ima na umu sve ono, što su spomenici o »bosanskoj crkvi« sačuvali.

Glušac doduše ističe još razliku u simbolu vjere kao dovoljan razlog za inkvizitorski postupak rimske kurije prema »bosanskoj crkvi« (51), ali nijedan očuvani spomenik ne zna ništa reći o tome, kakvim se je simbolom vjere »bosanska crkva« uopće služila.

A kao što Gluščeva tvrdnja o progonjenju slavenskog bogoslužja od strane rimske kurije ne odgovara istini, tako je potpuno svojevoljna i njegova tvrdnja, »da su se bosanski vladari ipak oštro opirali papi i njegovim nastojanjima« (51).

Zatvarajući oči pred tolikim pouzdanim svjedočanstvima, koja svakog istaknutijeg bosanskog vladara dovode u najbližu vezu sa katolicizmom, od bana Stefana (poslije 1340) i Tvrtka I, preko Tvrtka II do kralja Tomaša i njegova sina, — Glušac time znatno oslabljuje značenje svoje koncepcije.

Isti učinak ima i dalji njegov »dokaz« o pravoslavlju »bosanske crkve«, njegovo tumačenje o postanku riječi patareni, koju svodi na simbol vjere u istočnoj crkvi (ex patre = patareni; 53). Bez obzira na filološki momenat i na okolnost, da ovo tumačenje »izgleda ipak kao ponajverovatnije« i Ćoroviću (Bosna i Hercegovina 44), ono se ipak ne može održati.

Gluščevo mišljenje nije nipošto novo; još 1739 zastupao ga je Kiesling (ap. Schmidt, c. o. II, 278). Ostali vodeći historici do Schmidtova vremena pristajali su odreda uz tumačenje izdavača Du Cange-ova glosara, koje je bez sumnje najlogičnije. Po njemu ime

pataren (patarin, paterin) dolazi od pogrdnog nadimka, koji je prvi put upotrebljen od strane protivnika u borbi s pristašama milanskog đakona Arialda, odlučnog borca za svećenički celibat u sredini XI vijeka. Ovi su se, naime, sastajali u predgrađu, koje je po prnjarima i staretinarima, koji su tamo živjeli, prozvano Pataria (od pates = rublje, krpe), a i oni sami nazivani su Patari, kad su se naseljavali po drugim gradovima (Schmidt, c. o. II, 278 i 279). U doba ogorčenih sukoba u crkvi za pontifikata Grgura VII taj je nadimak prišivan papinim pristašama (celibat!) i od toga vremena ostao je u upotrebi kao pogrdna oznaka za heretika uopće, njegov sinonim — kako kaže Schmidt (II, 278). U tome smislu upotrebljavali su ga i Dubrovčani — ovi načelni katolici — kada su dolazili u priliku da govore o redovnicima, a po neki put i o vjernicima, »bosanske crkve«, optužene radi hereze.

Da su oni osjećali potrebu da posebnim nazivima razlikuju bosanske franjevce od »pravoslavnog sveštenstva«, t. j. krstjana ili patarena — kako predmnijeva Glušac (53) — onda nije shvatljivo, zašto su za to »pravoslavno svećenstvo« izmišljali naročito ime. Utoliko više, što ne stoji Gluščeva tvrdnja, da se »ta potreba razlikovanja i specijalnog nazivanja nije ukazivala za sveštenstvo u Srbiji«, tobože stoga, što »tamo nije bilo (sic!) ni fratara ni drugih katoličkih sveštenika« (ibidem).

Ovo Glušac tvrdi za sredovječnu Srbiju, koja je u zetskom i arbanaškom primorju imala znatan, kulturno snažan katolički elemenat, a u gradskim i trgovačkim naseljima u unutrašnjosti katoličke crkve sa katoličkim svećenstvom i redovnicima!

Dubrovčani su jasno razlikovali pretstavnike »bosanske crkve« od onih srpske pravoslavne crkve. Dok su krstjani »bosanske crkve« uvijek i dosljedno nazivani u dubrovačkim spisima patareni, popovi srpski zvani su »presbyteri sclavi«, a kaluđeri »calogheri«. U upotrebi tih naziva nisu se Dubrovčani nikada varali, jer su dobro znali, da »bosanska crkva« nije isto, što i srpska crkva. Ova činjenica dolazi naročito do izražaja u jednom dubrovačkom aktu iz god. 1442, u kome se razlikuju »redovnici rimske vjere« od redovnika »vjere bosanske« (Pucić, c. o. II, 105).

Nisu samo narodna imena krstjana i pojedinih njihovih činova »jedina razlika između srednjovekovne samostalne bosanske i samostalne srpske crkve«, kako tvrdi Glušac (52), već je ove dvije narodne crkve dijelila svijest, da one ne pripadaju istome žarištu

kršćanstva. Glušac to nije htio da vidi i nijedanput nije u svome radu postavio pitanje o odnosu srpske crkve prema bosanskoj. Odgovor na to pitanje, međutim, od presudne je važnosti za održanje njegove koncepcije o pravoslavlju »bosanske crkve«. Kako će se niže vidjeti, taj odgovor je potpuno negativan.

Značenje, dakle, Gluščeva rada leži jedino u okolnosti, da je pomoću domaćih spomenika, nastalih na području »bosanske crkve«, oborio dosadašnje mišljenje o njenom jačem ili slabijem »patarenskom« obilježju.

6. Svjedočanstva pravoslavne crkve i pisaca o »bosanskoj crkvi«

Za razliku od katoličke crkve, pravoslavna crkva nije nikada bila toliko zainteresirana pojavom »bosanske crkve«. Rijetki su spomenici, u kojima je ona izrazila svoje stanovište prema njoj. Razlog tome valja tražiti u činjenici, da je područje »bosanske crkve«, od momenta, kada je bizantinski utjecaj u zapadnom dijelu poluotoka definitivno zamijenjen mađarskim, stalno pripadalo interesnoj sferi ugarske političke vlasti. Kroz više ili manje usku političku vezu s Ugarskom srednjovječna Bosna ulazila je i u interesnu sferu zapadne crkve, koja joj je morala posvećivati pojačanu pažnju kao krajnjem periferijskom izdanku istočne crkvene kulture.

Pravoslavlje nije već u ovim ranim srednjim vjekovima imalo onaj univerzalistički karakter, koji je katolicizam do danas zadržao. Grčka crkva, žarište, iz koga se pravoslavlje širilo u susjedne oblasti, odavna je već pretvorena u jedno od najmoćnijih oružja državne vlasti, dok se rimska crkva razvijala u pravcu sve veće nezavisnosti o svjetovnoj vlasti.

Kada su se na nekada bizantinskom području razvile slavenske države, koje su kršćanstvo primile iz istočnog Rima, i u njima je crkva zadržala isti onaj podređeni položaj prema državi, koja je nastojala da u crkvi zadobije snažnog pomagača u borbi s feudalnim plemstvom.

Ovako etatizirana, pravoslavna crkva u pojedinim balkanskim državama ograničavala se u svome djelovanju na područje države, čije ime je nosila, i sa državnom vlašću mijenjala je i ona područje svoje djelatnosti, proširujući i sužavajući ovo uporedo s državnim granicama. Ona je rijetko kada pokazivala ofenzivnih namjera prema vjernicima zapadne crkve u granicama svoje države, a po-

gotovu je bila dezinteresirana za prilike izvan njih. Dok rimska crkva nije na svome području mogla ni zamisliti organizirane općine istočne crkve, a još manje da ih podnosi, u nemanjićkoj Srbiji je pravoslavna crkva dirala u brojne katoličke crkve na primorju vrlo rijetko, i to samo onda, kada je to diktirao izvjesni politički interes.

Shvatljivo je, dakle, zašto u spomenicima iz redova istočne, pa i same srpske pravoslavne crkve, ima tako malo podataka o vjerskim prilikama u Bosni.

Istočna crkva, međutim, nije nikada osporavala pravo rimske crkve na Bosnu, ona je nije nikada svojatala za sebe. Nema spomenika, u kome bi se Bosna i njena »bosanska crkva« navodile među ostalim pravoslavnim crkvama, i kad god je istočna crkva vodila sa zapadnom pregovore o uniji, nikada nije zastupala »bosansku crkvu«, ma da je uvijek govorila ne samo u ime carigradske već i ostalih pravoslavnih crkava.

Čak i povodom pregovora za lijonsku uniju, god. 1274, kada — prema Ćorovićevu mišljenju (Istorija Jugoslavije 120) — srpska i bugarska crkva nisu mogle dati svoj pristanak, jer su izaslanici Mihajla Paleologa tražili, među ostalim, »da se srpska i bugarska samostalna crkva, kao nekanonski osnovane, ukinu i podvrgnu ohridskoj arhiepiskopiji« (Norden, naprotiv, govori o izričitom pristanku srpske i bugarske crkve; c. o. 528), naglašavala je istočna crkva svijest o jedinstvu sviju pravoslavnih crkava, ne spominjući među njima »bosansku crkvu«.

Očuvan je samo jedan podatak, u kome je carigradska patrijaršija jasno izrazila svoje stanovište prema vjernicima »bosanske crkve«. To je odgovor patrijarha Đenadija II (1453—1459) na pitanja sinajskih kaluđera, očuvan u slavenskom prijevodu (izd. Lj. Kovačević u Glasniku srp. uč. društva 63, 1885).

Ovaj važan dokumenat nije poznat u originalnom grčkom tekstu, dok je slavenski prijevod nepotpun (bez početka je, a potpuno je očuvan tek od odgovora na treće pitanje); prema izdavačevu mišljenju ne će biti mlađi od polovine XVI vijeka. (11). Četvrti i peti odgovor patrijarha Đenadija odnosi se na Bosnu i hercega Stefana Vukčića (12/13).

Pitanja, s kojima su se sinajski kaluđeri obratili patrijarhu, imala su izraziti izvjesne teškoće, s kojima se oni kao dosljedni

vjernici istočne crkve imaju boriti. Patrijarh je trebalo da im dâ smjernice, po kojima će se moći ravnati u odnosu prema nepravoslavnima.

Iz teksta se ovog spomenika vidi, da se istočno kršćanstvo tada, poslije pada Carigrada pod Turke, nalazilo u vrlo teškom položaju. Sam patrijarh uspoređuje tadašnje prilike s onima, u kojima je kršćanstvo živjelo prije Konstantina, dok još organizacija i nauka nisu bile izgrađene. On priznaje, da pravoslavlje nije više toliko čvrsto i uređeno, niti među vjernicima, niti u samoj hijerarhiji, jer »ni bo carstvo imêem, niže cr'kov' svobodnu niže dr'znovenie« (17). Ali baš zato, da se među pastvu ne unosi još veća sablazan, patrijarh opominje monahe, koji bez sumnje žele očuvati neokrnjenu čistoću vjere i crkvenih uredaba, neka budu popustljivi i neka se pomire s potrebama vremena, u kome živu, ostajući poslušni crkvi.

Popustljivost, koju patrijarh preporučuje sinajskim kaluđerima, imala se naročito očitovati u stanovištu, koje je crkva zauzimala prema drugim kršćanskim crkvama.

Tako je na pitanje monaha, kako treba da postupaju s Armenima, t. j. monofizitima i Latinima, t. j. katolicima, koji dolaze da se poklone Kristovu grobu, odgovorio patrijarh, da su i ovi kršćani (hristianê bo sut'), iako »inoslavnii« i odijeljeni od pravoslavnih »radi nêkiih v'ziskanii vêrê« (14). Monasi, dakle, nemaju razloga da ih odbijaju od sebe, ako k njima dolaze, ali im ipak ne smiju davati pričesti (velikoe tain'stvo pričeštenia jedino ne dadite im). Samo u onom slučaju, ako koji od njih zaželi da ostane među njima i razboli se, mogu ga pričestiti, ako se prije odreče svoje vjere (ašte li kto ot nih' hoštet' ostati tu i razbolêv' se, otrečet se ubo ot'č'skie slavi, ispovêst' že slavu s'bor'nie crkve, spodobete jego i togo pričeštenia). Patrijarh dodaje: sie jest običai s'bor'nie hristianskie crkve... Ipak on upozorava monahe, da ne smiju od onih »inoslavnih i odijeljenih« niti moliti niti uzimati posvećenje (14).

Već god. 1436, kada se u Carigradu nalazilo poslanstvo baselskog koncila, moglo je ono izvijestiti koncil, da među Grcima općenito vlada vrlo povoljno raspoloženje za uniju (Norden 714[1]), koju je papa Eugen IV doista i priveo u život god. 1438, sa pristankom sviju pravoslavnih crkava osim srpske.

Ali, ako je snažna ofenziva islama opominjala vjernike raznih kršćanskih crkava na zajedničku pripadnost ugroženom kršćanstvu, ipak se vjekovima uvriježene averzije nisu mogle ukloniti.

Dok carigradski patrijarh uskraćuje — prema običaju svoje crkve — pričešće nepravoslavnima, papa Eugen IV predbacuje već naredne godine poslije sklopljene unije, 1439, 15 sept., severinskom biskupu, da se u Moldavskoj sve više širi — Graecana heresis! (Fermendžin, Acta 175/176).

Već odavna prekrštavale su obje vodeće crkve u kršćanstvu uzajamno svoje vjernike, ne priznajući jedna valjanost krštenja u drugoj, i još u početcima križarskih pohoda, kada je neposredni dodir među grčkim pučanstvom i oduševljenim borcima zapadne crkve doveo do punog izražaja sve razlike, koje su ih dijelile, pretstavljali su jedni za druge heretike.

Pišući god. 1189 iz Carigrada svome sinu Henriku, Fridrik Barbarosa se tužio: »Graeci haereticos nos appellant. Clerici et monachi dictis et factis maxime nos persequuntur« (Norden 120[1]).

Kada je car Mihajlo proveo god. 1274 uniju, da se zaštiti pred akutnom opasnošću vojnog pohoda sa zapada, koncil grčkog svećenstva, sazvan od tesalijskog hercega god. 1278 u povodu unije, prokleo je kao heretike cara, papu i patrijarha (Norden 585).

Još 1455, podnoseći kuriji žalbe franjevaca na srpsko svećenstvo, Ivan Kapistran nalazi, da su vjerovanja »Rasciana« — »ultra haereses Graecorum«, i predbacuje im, da »violenter christianos catholicos arripiunt, baptizando eos invitos qui nollent, quandoque eis auferendo bona, et quandoque incarcerando eos«.

Moglo bi se nanizati vrlo mnogo ovakvih primjera, iz kojih se može jasno razabrati, da pojmovi šizme i hereze nisu bili suviše daleki jedan od drugoga, kada su upotrebljavani u međusobnim odnosima vodećih crkava u kršćanstvu.

Ovaj odnos izražen je u odgovoru patrijarha Đenadija još dosta blago. On ne zove katolike hereticima, već — inoslavnim kršćanima. On nalaže monasima, da budu prema njima, kao kršćanskoj braći, susretljivi.

Upravo stoga nameće se, za nas, neobično važno pitanje: kakvo stanovište je pomirljivi Đenadije zauzeo prema »bosanskoj crkvi« i njenim vjernicima?

Monasi su bili neodlučni, da li smiju primati darove, koje im po »bosanskom biskupu« šalje herceg Stefan, za koga se znalo da nije pravovjeran; oni se ne usuđuju u svojim molitvama pominjati hercega, pa čak ni episkopa — kako se čini — stoga, što nisu na čistu s njihovim pravoslavljem.

Patrijarh je nastojao, da ukloni ove sumnje sinajskih monaha. On im odgovara, da je onaj »episkop' iže ot Bosnê« preveo »tamo mnogih' ot kuduger' v' povinovanie gr'č'skie crkve, sice i s' uljuboč'sti se da i gospodara hercega, iže jes s'dr'žatel' česti ot Bosnê, i ihže v'zmožet tamo s'tvoriti hristiani pravoslavni v' crkov' našu«. Ali, unatoč tome, što je episkop priveo pravoslavlju i hercega Stefana, ipak »gospodar' on' javljenno ubo ne razlučaet se s'vr'šenno ot kuduger', za ot'č'stva vlastêl' strah, i stroeniem' pokrivaet se, da takovaago radi kovar'stva privlêčuet' druzêh' v dêistvo episkopovo«. Razlog tome nalazi u činjenici, da »es že v'nutr' hristianin' ot malaa vrêmenê, sego radi i posilaet k' hristianom milostinju; ašte li ne bi bil' hristianin', ne bi hotêl metnuti suetnê imênia svoa«.

Monasi, dakle, ne mogu sagriješiti, ako pominju onog episkopa; »jes bo pravoslav'n'«. Milostinju pak hercegovu treba da primaju, »pače na pol'zu emu da s'dr'žit se v hristian'stvu«, ali ga u liturgiji ne smiju javno pominjati, »ponježe ne otkrivaet' hristian'stvo«. Oni to smiju činiti samo u svojoj trpezi. »V' blagodarenii že trapezi vašei, nastoeštu episkopu, hoštete moliti se o njem', jako gospod' bog' da s'hranit život' gospodara her'cega i iže s' nim s'prisniimi cr'kovniimi sinovi s'vr'šaema v poslêdnju vêru ego« (12/13).

Poslije ovih jasnih saopćenja carigradskog patrijarha ne može biti ni najmanje sumnje, da istočna crkva nije »bosansku crkvu« smatrala kršćanskom. Ona ima za njezine vjernike izraz, koji po svome smislu izražava suštu protivnost kršćanstvu i koji se, čini se, upotrebljavao kao sinonim za bogumile (*Βογόμιλοι, Κουδούγερροι καλούμενοι* u solunskog mitropolite Simeuna u početku XV v.; ap. Ivanov 36). On ih zove — kudugeri.

Ovom riječju zove podanike hercega Stefana i savremenik patrijarha Đenadija, historičar Laonychos Chalcocondylas. U svome djelu Historiae de origine ac rebus gestis Turcorum (bonsko izdanje sv. 31, 1843) posvećuje on nekoliko riječi i Bosni i hercegovoj zemlji (248/249).

Opisavši Bosnu kao zemlju vrlo gorovitu i spomenuvši uslove, uz koje je kralj bosanski ishodio mir od sultana Murata, on prelazi na zemlju »Stephani Sandalis filii«. Neobičan je njegov prikaz Stefanovih podanika: »Haec natio cum Illyrica sit, iam olim a reliquis separata est Illyricis. Incolae autem moribus et victus ratione nihil discrepant ab Illyricis, verum alias sequuntur leges.

Cudugeri nuncupantur omnes qui degunt in Sandalis regione.« (Grčki glasi ova zadnja rečenica: „*Κουδούγεροι δ' ονομάζονται σύμπαντες οἱ ἐς τὴν Σανδάλεων χώραν τελοῦντες*“).

U čemu su se sastojali oni potpuno različni zakoni, koji su dijelili hercegove podanike od ostalih njihovih suplemenika, Chalcocondylas ne kaže. Čini se, da je ova njegova tvrdnja u najužoj vezi sa narednom viješću, da su oni zvani kudugerima.

Vl. Skarić, tražeći smisao ovog izraza (Popovićevi Prilozi VI, 1926, 1), našao je u Du Cange-u, da je riječ kutugeros identična s riječju stauropates, koja — prema dodatim citatima — znači krivokletnika, a onda heretika, koji prezire, gazi krst (109). Ovo tumačenje je u skladu s navodima patrijarhova odgovora. On izrijekom kaže, da kudugeri hercega Stefana nisu kršćani i da je sam herceg tek nedavno postao od kudugera kršćanin.

I ma da će, bez sumnje, i kod Chalcocondylasa biti ova riječ upotrebljena u istom smislu, očevidno je, da ju je on upotrebio bez sigurnog shvaćanja i poznavanja prilika u našim krajevima. Ovo je već opazio Skarić, iako mu je Ch. »dobar historijski izvor«. On je prisiljen — na to ga nagone opet poglavito domaći spomenici — da ispravlja Ch-a i konstatira, da svi podanici hercegovi nisu mogli da budu kudugeri.

»Pored Kudugera — kaže on — bilo je u Hercegovoj državi i pravoslavnih. Podrinci su svakako bili pravoslavne vjere. Mnogo pravoslavnoga naroda moralo je biti u to vrijeme i u trebinjskom kraju. Osobito udara u oči, da današnji trebinjski protopresviterat ima 50—60 starih crkava, kojima se ne zna vrijeme postanka, dok drugi protopresviterati hercegovačke eparhije imaju minimalan broj starih crkava« (110).

Ova ispravna konstatacija trebalo je tek da bude nadopunjena drugom jednom konstatacijom, koja je neobično važna za pravilnu ocjenu Chalcocondylasove vijesti. Nameće se, naime, pitanje, zašto Ch. ograničuje naziv kudugera na sve podanike hercega Stefana, odvajajući ih oštro od stanovnika prave Bosne, na koje taj naziv ne primjenjuje. Tâ kudugerima su mogli da budu označeni prije svega pravi Bošnjani, po kojima je »bosanska crkva« nosila ime, kojoj su oni dali organizaciju i koju su još uvijek u pretežnoj većini smatrali svojom nacionalnom crkvom!

Iz Ch.-ove vijesti o kudugerima u hercegovoj zemlji može se dakle izvesti samo taj zaključak, da je Ch. znao za neke »he-

retike« u tadašnjoj Bosni, ali da o njima nije imao nikakve prave predodžbe.

Chalcocondylas je bio uopće dosta loše upućen u događaje i prilike u zapadnom dijelu poluotoka. Već je Ljuba Jovanović naglasio (Godišnjica X, 1888), da njegovo znanje stvari nije uvijek pouzdano; on je pokazao, da se Ch.-ovo prikazivanje razloga, koji su doveli do rata hercega Stefana sa Dubrovčanima, ne podudara s izvorima; da hercega Stefana (osim jednog jedinog puta) zamjenjuje sa Sandaljem; da Stefanova sina Vladislava smatra sinom hercegovice Jelene (196).

Jednko je nepouzdanim izvorom Ch. za prilike u Ugarskoj, kako je pokazao J. Radonić (Zapadna Evropa etc.). On spominje dva primjera neispravne kronologije kod njega, a o njegovu prikazu Hunjadijevih pobjeda nad Turcima god. 1448 kaže, da »dosta odudara od izlaganja u listinama i prikaza Thuroczyjeva« (120). Isti je slučaj s njegovim pisanjem o postanku segedinskog mira (srv. 209, nota), iako su svi ti događaji bili bliski vremenu, u kome je pisao.

Kako je slabo Ch. bio upoznat naročito sa vjerskim pitanjima tadašnje Evrope, najbolje pokazuje njegovo pisanje o husitskom pokretu, koji je tada dominirao zapadnom crkvom. Opisujući potsadu Beograda god. 1456, kaže on o Kapistranu, da kao pobožan redovnik »missus est autorictate pontificis ad Boemos Pragam urbem magnam inhabitantes, qui collebant Apollinem *(ἐσ τὴν τοῦ Ἀπόλλωνος τετραμένους θρεσκείαν !)*, ut eos abnegata ista impietate in religionem Jesu transferet« (418/419).

Prema Ch.-u, dakle, vjerovali su Husiti neku »vjeru Apolonovu«! Kako je ta vjera izgledala, kaže malo dalje, gdje spominje, da Kapistran »devenit ad Boemos, qui ea secta videbantur infecti, ut ignem colerent (!), nec vellent inde recedere et veram religionem apprehendere« (425). Treba li možda požaliti, što Ch. nije bio opširniji i onda, kada je govorio o našim »kudugerima«...?

Ako se, dakle, imajući sve to u vidu, ne smije pisanju Ch.-a pridavati velika važnost, a pogotovu se njegove vijesti ne smiju uzeti za nepatvorenu istinu, preostaje ipak činjenica, da istočna crkva nije Bošnjane smatrala pravoslavnima, već hereticima, kao i zapadna crkva, nazivajući ih gaziteljima krsta, kudugerima, iako to oni nisu bili.

*

Poslije ovih oskudnih svjedočanstava iz duhovnog središta istočne crkve očekivalo bi se, da je srpska crkva, neposredan susjed »bosanske crkve«, češće dolazila u priliku, da odredi svoje stanovište prema njoj; da su se, prema tome, očuvali i brojniji, sadržajno upućeniji, spomenici.

Ali, ma da je očuvan veliki broj zapisa, ljetopisa, žitija i rukopisa iz crkvenih krugova, pisanih za potrebe crkve, mogu oni ovo očekivanje ispuniti samo u vrlo skromnoj mjeri.

Izvan svake je sumnje, da je srpska crkva nazivala vjernike i krstjane »bosanske crkve« — »babunima«, a nauku njihove crkve — »babunskom vjerom«.

Zapis u rukopisu svetogorskog manastira sv. Pavla (Stojanović, Zapisi etc. I, broj 55), koji zapis Stojanović datira godinom 1329, kaže, da je kralj Dečanski poslao »mladog kralja« Stefana (Dušana) »na bezbožnije i poganije babuni«, koje zapis zove još »bezbožnima i bledivima« (p. 25/26). Bile su to čete bosanskog bana Stefana, koje su provalile u dabarsku episkopiju i opustošile je.

T. zv. trebnik manastira sv. Trojice kod Pljevalja (ed. Stojanović u Spomeniku LXI, 1922) optužuje kao babune »krstijane i krstijanice« bosanske crkve, smatrajući ih »zlim jereticima« (25).

Teško je reći, da li je izraz babun imao uopće točno određen pojmovni sadržaj; dosadašnji pokušaji, da se objasni postanak ove riječi, nisu uspjeli (sravni P. Skoka, Bogomili u svjetlosti lingvistike, Jug. ist. časopis I, 3—4, 471). Svakako pružaju srpski rukopisi pouzdan dokaz, da je identificiranje babuna sa bogumilima bilo u srpskoj crkvi uobičajeno.

U staroj nekoj srbulji na koži, iz koje je Sava Kosanović objelodanio jednu »bilešku o Bogomilima« u Glasniku srp. uč. društva 1873, prikazana je nauka, koja se pripisivala »Bogomilom rekše babunom« (179).

U prijevodu Fotijeve krmčije od sv. Save nosi jedno poglavlje natpis: »O Masalijaneh, iže sut inja glagolemii Bogumili Babuni« (Srv. Radojčić N., O zemlji i imenima Bogomila, Popovićevi Prilozi 1927, 147—159).

Upada, međutim, u oči, da srpski izvori nikada ne zovu vjernike »bosanske crkve« bogumilima.

Kada je Jagić referirao o testamentu gosta Radina (Arhiv XXXIII, 1912, 585—587), zastupao je mišljenje, da sredovječne

Bošnjane nije neopravdano zvati bogomilima. On je tim povodom rekao: »Es mag allerdings richtig sein, dass die bosnischen Bogomilen am liebsten sich selbst als echte Christen nannten, wie es im Testamente Radins steht, doch an der Bennennung »Bogomilen« seitens der einheimischen Zeitgenossen (z. B. im XV Jahrh.) dürfte nicht zu zweifeln sein.«

Kao dokaz naveo je ovaj zapis: »slugi djavolje rekomii Bogomili, v'sih' rêčeh' uvêsi bogomil'skuju i kletuju ih' vêru.« Iako sam napominje, da bosansko porijeklo ovog zapisa nije pouzdano, on ipak drži, da »gewiss hat der Verfasser jener Notiz, welcher diese Belege entnommen sind, nicht an Bulgarien oder Mazedonien, sondern an Serbien resp. sein Nachbarland Bosnien gedacht«.

Ova slutnja ne može još biti dokaz, na osnovu koga bi se mogao stvoriti pouzdan, nesumnjiv zaključak u jednom pitanju, koje je za rješenje problema »bosanske crkve« neobično važno.

Postoji još jedan slični podatak u rukopisnom molitveniku, koji je napisan god. 1526 (!) u Kratovu i koji Ruvarac spominje u radu: Nešto o Bosni itd. (Godišnjica 1). On glasi: »vsakago jaduščago s jeretikom ili pijuščago ili družbi dejuščago i ljubvi jedinjenija, sireč s Armenom, ili s Pavlikijanom ili že sut paterinii i bogomili, takovago anathema«. Ruvarac je dodao, da je ovo jedini srpski spomenik, u kome se bosanski heretici zovu paterinima (252).

Ali ni ovaj podatak ne donosi ništa značajnijega za pitanje »bosanske crkve«. On pripada vremenu, kada se »bosanska crkva« i njeni krstjani više uopće ne spominju, a nastao je daleko od Bosne, u sjevernim krajevima Makedonije.

Preostaje, napokon, kao jedini podatak vrijedan pažnje citat iz Konstantinova žitija despota Stefana, koji kaže za stanovnike Srebrnice da »vsi (sic!) jeresi bogomilskije sut«. Na prvi se pogled čini, da je ovim citatom pružen sasvim nesumnjivi dokaz o »bogumilstvu« sredovječnih Bošnjana.

Ali, da li je taj dokaz doista toliko čvrst, da može da podnese svu težinu ovog važnog zaključka?

Pišući o njemu, morao je već Jagić upozoriti na začudnu činjenicu, da se ovaj citat nalazi samo u studiji V. N. Grigoroviča: O Serbii v jeja otnošenijah k sosednim deržavam (Kazanj 1859) i da se ne može naći ni u jednom očuvanom rukopisu Stefanova žitija (Archiv XXXIII, 586).

Ovo žitije napisano je 1431 ili 1432 — kako drži Jagić (Glasnik srp. uč. društva 42, 1875, 228) — i očuvano je u dvije redakcije, u srpskoj i ruskoj. U ruskoj, kraćoj, redakciji objavljeno je već 1869 od Rusa Popova i 1870 od dra J. Šafarika, dok su iz mnogo opsežnije srpske redakcije bili tada poznati samo oni ulomci, koje je Grigorovič iznio u svome gore spomenutom članku.

Grigorovič je već 1858/9 izvijestio rusku akademiju nauka, da se jedan nepotpuni (sic!) primjerak Stefanova žitija nalazi u njegovu posjedu, ali ga nije nikada izdao, niti ga je Jagić mogao naći u njegovoj zbirci rukopisa, kojom se mnogo služio, kada je zajedno s njime predavao na univerzi u Odesi (od 1872—1874). Jagić izrijekom kaže, da žali, što nije mogao imati pod rukom i onaj odlomak Grigorovičev, koji je, po njegovu mišljenju, morao biti dobro i razgovijetno pisan, mjestimice čak razgovjetnije od ostalih, od kojih je bio i opširniji (228). Kada je Grgorovič god. 1876 umro, njegova je ostavština prenesena u Rumjancovljevu biblioteku, ali se onaj primjerak Stefanova žitija nije do danas našao.

Kada je Jagić spremao za štampu ovo žitije, koristio se jednim srpskoslovenskim rukopisom, koji je našao u ostavštini Kucharskoga u Odesi, i srpskim tekstom u jednom zborniku, koji je došao u ruke Bogišiću.

Oba teksta potječu iz XV vijeka, prvi iz 2 pol., drugi od kraja XV vijeka, a uporedivši ih, Jagić nije našao »gotovo nikakovijeh razlika, ili bar nekoliko vrlo neznatnijeh« (227).

Značajno je, da se ni u jednome od ovih, vremenu postanka žitija vrlo bliskih rukopisa, ne nalazi ono mjesto o žiteljima Srebrnice. Ono se ne nalazi ni u rukopisima ruske redakcije, već samo u nepoznatom Grigorovičevu rukopisu. U Jagićevu izdanju glasi navedeno mjesto o Srebrnici: »... prêd' rečeniim' gradom' Srebr'nicê, v' njem' že srebrodêl'ci množ'stvo...« (317/318). Za razliku od Grigorovičeva citata, ova tvrdnja odgovara doista svima poznatim spomenicima o Srebrnici.

Srebrnica nije nikada bila jedno izrazito bosansko naselje. Osim saskih rudara, koji su se u njoj održali još pod Turcima, uživajući uvijek izvjesnu autonomiju, u njoj je bio trajno nastanjen veliki broj Dubrovčana, koji su svojim kapitalom stekli sve, što je u Srebrnici moglo donositi prihoda: srebrničke rudnike olova i srebra, carine i trgovinu. Kada je Stefanovo žitije pisano, Srebrnica se već 13 godina nalazila pod despotovom vlašću.

S kojim se pravom dakle mogu svi stanovnici Srebrnice nazvati »bogumilskim hereticima«, kada je dobro poznato, da su bar u većini bili — katolici i da se već krajem XIV vijeka nalazio u Srebrnici franjevački samostan (vidi popis franjevačkih samostana bosanske vikarije od fra Bartola Pizanskog, ap. Batinić I, 75/76)?!

Jagić je dobro ocijenio ove formalne i stvarne nedostatke Grigorovičeva citata, kada ga nije htio upotrebiti kao punovažan dokaz. (»Das wäre (sic!) der schönste Beleg dafür, dass die einheimischen serbischen Schriftsteller von den bosnischen Patarenen in der Tat den erwarteten Ausdruck Bogomili gebrauchten.« Archiv XXIII, 1912.)

Iako Grigorovičev rukopis nije poznat, vrlo je vjerojatno, da je on sadržavao više naknadnih interpolacija, koje poznati stariji rukopisi nemaju, ma da su i oni dosta opširni. Jagić spominje dvije takve interpolacije (228), a citirano mjesto o srebrničkim »bogumilima« je nesumnjiva treća, jer ne može biti nikakva shvatljiva razloga, da se ove male, aktuelne bilješke izbacuju iz teksta, kada bi bile u originalnom rukopisu sadržane.

Nijedan, dakle, od dosada citiranih izvornih podataka ne može se primijeniti kao punovažan historijski dokaz.

Ali ni u drugim srpskim zapisima ne može se naći ni jedan spomen o bogumilima uopće, pa niti o nekim »bosanskim hereticima« napose. (Sravni registar u 3 svesku Stojanovićeve zbirke zapisa.) Isto tako ne spominju se ni jednom prilikom heretici, babuni ili bogumili ni u srpskim ljetopisima, od kojih su stariji nastali odmah poslije bitke na Marici 1371, na pr. koporinjski, koji Stojanović (Stari srpski rodoslovi i ljetopisi 1927, Zbornik za istoriju etc. I, 16, str. 36) smatra upravo najstarijom redakcijom, pisanom od jednog savremenika Dušanova i Uroševa. Ne spominju ih ni mlađi ljetopisi, koji inače najviše obiluju različnim novim bilješkama iz vremena između 1430 i 1460 godine (idem 107).

Žitija kraljeva i arhiepiskopa srpskih, napisana od arhiepiskopa Danila II i njegovih učenika i nastavljača (ed. Daničić 1866), često puta pružaju priliku, da se umetne koji podatak o »bosanskoj crkvi«, na pr. u zanimljivom žitiju samog Danila, ranije stonskog episkopa, ili u žitijima ostalih arhiepiskopa; uprkos tome očuvala su ona samo jednu vijest o hereticima u Bosni, ali je ova doista izvan svake sumnje.

Prikazujući pobožna djela kralja Stefana Dragutina, koji je neobičnom pobožnošću, milosrdnošću i askezom okajavao grijeh počinjen na ocu, Danilo mu pripisuje u zaslugu i to, da u povjerenoj mu Bosni »ot' toje (bo) zemlje bos'n'skije mnogije ot' jeretik' obrati v vêru hristijanskuju i kr'sti ih'« (41). Ovog djelovanja kraljeva sjeća se Danilo još kasnije, kada poslije zakaluđerenja Dragutinova stavlja u usta njegovim podanicima riječi: »Ti bo pleveli jeretič'skije sr'pom' duhov'niim' iz' korêne posêkl' jesi, i têm' obitêl' duhovi svetomu nareče se« (50).

Kad se Dragutin morao odreći raškog prijestolja, njegov rođak, ugarski kralj Ladislav, predao mu je god. 1284 na upravu mačvansku banovinu sa beogradskom oblašću i neke krajeve u sjeveroistočnoj Bosni.

Ruvarac (Godišnjica I, 244) drži, da je Dragutin »zauzeo... po svoj prilici svu istočnu pokrajinu današnje Bosne od Drine do Bosne reke«, dok eventualnu pripadnost Usore njegovoj državi — koju latinski spomenici zovu općenito Servia — »ne može ničim drugim potvrditi« osim podacima rodoslova karlovačkog i Novakovićeva.

Ruvarac smatra ujedno sasvim vjerojatnim (ibidem), da je Dragutin »radi utvrđenja vere hrišćanske u zadobivenom delu Bosne stao podizati crkve i graditi manastire«. Ovo mišljenje dijeli i V. Marković (Pravoslavno monaštvo etc. 84), koji drži, da »tradicija, zabeležena u dva najmlađa letopisa, pećskom i tronoškom (oba iz druge polovine 18 veka), koja Dragutinu i njegovoj porodici pripisuje podizanje sviju starih manastira s jedne i druge strane Drine, nije bez osnova«.

Prema tronoškom ljetopisu sagradio je Dragutin manastir Lovnicu (danas Lomnica), počeo je dizati Papraću, koju su njegovi sinovi dovršili, a ovi su podigli Tamnu (Ruvarac, ibidem). Svi se ti manastiri spominju u pisanim spomenicima mnogo kasnije (najranije početkom XVI vijeka, Tamna čak 1623), ali ova okolnost ne može da posluži kao dokaz za neispravnost tradicije.

U Markovićevu, gore pomenutom, djelu može se naći lijepi broj manastira, naročito u sjevernoj Srbiji, koji se vrlo kasno pominju, iako se pouzdano zna, da su podignuti u tijeku XV vijeka (na pr. Kalenić), a nekima se uopće ne može naći pismeni spomen (na pr. Rudenica i Veluća, koje su također u to vrijeme sagrađene, 140).

Da tradicijom pitanje postanka tolikih pravoslavnih manastira u sjeveroistočnoj Bosni ne može biti potpuno iscrpljeno, pokazuje na pr. mišljenje Ćorovića, da su neki među njima, kao Lomnica, Vozuća i dr. nastali tek u XVI vijeku (Istorija Jugoslavije 310).

Postoji još mišljenje, da je Dragutin u svome dijelu Bosne podigao i srpsku episkopiju. Grujić (Istorija hrišćanske crkve II, 41) čak tvrdi, da je za Dragutina osnovana »i pravoslavna episkopija u severo-istočnoj Bosni, kojoj je naslednica današnja Zvornička ili Donjo-Tuzlanska Mitropolija. Prvi pravoslavni bosanski episkop Vasilije beše Dragutinov poverenik u državnim i diplomatskim poslovima«.

Ličnost ovog episkopa doista je historijski utvrđena. »Basilio, per la Dio gracia vescovo Bassinense (!), vasallo e servitore del signore re Stefano«, sklopio je u Veneciji, 24 augusta 1293, ugovor u ime svoga gospodara o ženidbi njegova sina Vladislava sa Konstancom Morosini (Radonić, Acta et diplomata Ragusina I, 83/4). Grujić, međutim, ide predaleko, kad iz ovih riječi izvodi neposrednu vezu između Vasilijeve »bosanske episkopije« i današnje zvorničke mitropolije.

Značajno je svakako, da je ovo uopće jedini podatak o nekoj pravoslavnoj episkopiji u sjeveroistočnoj Bosni. Poslije god. 1293 ovi se bosanski episkopi ne spominju više ni jednom prilikom.

Iako sve gore navedene vijesti o djelovanju pravoslavne crkve za vrijeme vladanja Dragutina i njegovih sinova u Bosni nisu sasvim neprijeporne, njihovu vjerojatnost znatno povećavaju dokumentarno utvrđene činjenice o obraćanju »bosanskih heretika« u Dragutinovoj oblasti.

U tome pogledu su srpski i latinski izvori jednodušni; podatak u žitiju Dragutinovu potvrđuju očuvani spisi papinske kancelarije.

Pod utjecajem svoje majke Jelene, jednako naklonjene istočnoj kao i zapadnoj crkvi, a na inicijativu rimske kurije koja je na njegov dvor uputila god. 1288 dvojicu franjevaca kao poslanike, Dragutin je god. 1291 priznao primat rimskoga pape.

Još iste godine javlja kralj papi, da su »in partibus Bosnae«, koji su u njegovoj vlasti, »quamplurimi haeretica pravitate infecti«. On stoga moli papu, da mu pošalje dvojicu franjevaca, koji poznaju

»regionis illius idiomatem« i kojih »conversatio cum salutari eorum doctrina concordat«, da bi svojim životom mogli biti uzorom drugima.

Papa Nikola IV odazove se ovoj molbi i 23 marta naloži ministru slavenske franjevačke provincije (Sclavonia), da pošalje dvojicu braće kao inkvizitore »in principatum Bosnae..., Stephano regi Serviae Ill. subjectum«. Prema papinoj instrukciji trebala bi ova inkvizitorska ustanova da bude stalna (Farlati IV, 55; Fermendžin, Acta 17).

Danilova vijest dakle o obraćanju i krštavanju heretika u Dragutinovoj oblasti Bosne dokazuje nesumnjivo, da je srpska pravoslavna crkva smatrala »bosansku crkvu« heretičkom, a njene vjernike hereticima. U čemu se sastojala njihova hereza, ova vijest ne kazuje.

Činilo bi se na prvi pogled, da je to učinjeno u starom rukopisu, iz koga je S. Kosanović štampao: Belešku o Bogomilima (u Glasniku srp. uč. društva 37, 1873, 179—188). Ovaj rukopis, stara srbulja pisana na koži, služio je raznim crkvenim potrebama. Osim nekih spisa iz velikog trebnika o primanju heretika, sa opširnijim prikazima nekih većih hereza, u njemu se nalaze krmčija, Justinijanovi zakoni i Zlatoustovo tumačenje očenaša. Kosanović ga je našao u sarajevskoj pravoslavnoj crkvi, ali rukopis nije pisan u Bosni, već u Srbiji, vjerojatno u XV vijeku (u dabarskoj episkopiji). Od polovine pisao ga je neki Miroslav po nalogu »gospode Jerine« (179).

Rukopis pominje 71 veću herezu, od kojih je za 25 njih potrebno pri primanju u pravoslavlje krštenje, dok je kod ostalih dovoljno »miropomazanje« (na pr. za katolicizam, iako su u praksi i katolici prekrštavani).

Bogumili-babuni navode se samo uzgredno, nikada ne direktno, a o »babunskoj jeresi« ne govori se uopće napose. Ukoliko je o njoj riječ, spominje se samo u vezi sa sektama masalijana i teodosijana.

Od dva odjeljka, naime, koje je Kosanović objelodanio, prvi prikazuje navodnu nauku masalijana, koji se u naslovu označuju kao učitelji bogumilima, drugi nauku teodosijana, a u oba dva se kaže, da sve zablude tih sekta ispovijedaju i babuni. Ovi prikazi heretičkih nauka prevedeni su, dakako, s grčkog jezika i tako se malo razlikuju među sobom, da bi prema njima trebalo masalijane i teodosijane uzeti kao jednu istu sektu.

Kakva je to nauka, koja se u cjelini pripisuje »bogomilom rekše babunom«? Po njoj nosi čovjek u svojoj prirodi, još od Adamova grijeha, sotonu, koji ga navodi na zlo. Niti krštenje niti ikoji drugi sakramenat ili post i druga tjelesna odricanja ne mogu ga osloboditi sotone, već jedino molitva (pot'štalivaja, prilež'na molitva). Stalnim i ustrajnim moljenjem izlazi sotona iz čovjeka i njegovo mjesto zauzima duh sveti, koji čovjeka potpuno očišćuje od grijeha, donosi mu »bestrastie« i omogućuje mu, da svojim zemaljskim očima gleda boga (i »kr'st' v' svêtê«!). Od toga časa izjednačuje se čovjekova duša s božanskom i ne može više griješiti, makar čovjek činio i ono najgore. Ali se on »gnuša ručnog rada« i, dok zabranjuje, da se bijednima pruža milostinja, potražuje ju isključivo za sebe kao »ništog duhom«. On uopće odbacuje sve, što postoji: prezire crkve, žrtvenike, svećenstvo, zabacuje brak i prima odbjegle robove.

Tako, dakle, ima da izgleda vjerovanje, o kome se u prvom poglavlju kaže: »V' sêi glaviznê vse babun'skaja jeres' tako bo dr'žet' i babuni« (179), a u drugome, da su »sii glavi v'se babun'skije jeresi« (185)!

Ovaj rukopis ne može, prema tome, imati uopće nikakvu historijsku vrijednost za problem »bosanske crkve«, koji ni jednom riječi ne dodiruje. U njemu se iznosi nauka najrazličnijih hereza, po uzoru grčkih crkvenih knjiga, iz kojih je potekao, bez obzira na to, da li to ima služiti baš izvjesnim konkretnim aktuelnim zadacima. Ovakva svrha može se potpuno opravdano pretpostaviti samo pri prikazu islama i katolicizma, o kojima Kosanović kaže da su »brižljivije opisani« (179). Utoliko više mora izazvati čuđenje činjenica, da se u rukopisu uopće ne iznosi vjerovanje navodnih »bosanskih heretika«!

Pa ipak se među spisima srpske crkve mogu naći i takovi, koji se izravno obraćaju ovim hereticima. Jireček je čak ustvrdio (III, 97), da su »izjave starosrpskih crkvenih tekstova pune (sic!) neprijateljstva i kletava protiv »babunske vere«, protiv »bosanskih i zahumskih jeretika«, neprijatelja krsta i svetih slika, koji mesta iz Sv. pisma naperena protiv poganičkih idola tumače kao da se tiču crkvenih slika. Pri tom čitav niz ličnosti propraća se kletvom, počev od bosanskoga bana Stefana (II) i bogomilskih duhovnika pa do nekoliko ženskih imena«.

Ovi spisi doista postoje, ali inače toliko oprezni Jireček suviše pretjeruje, kada kaže, da su starosrpski crkveni tekstovi puni kletava protiv »bosanske crkve«. Ove se mogu naći svega u dva spisa: u t. zv. trebniku manastira sv. Trojice kod Pljevalja i u «Obredu ispovedanja vere i proklinjanja jeretika«, koji je objavio N. Ružičić 1898 u Spomeniku (XXXI, 29).

Poslije Vida Vukasovića, koji je »trojičanski trebnik« iznio u vjernom prijepisu njegova teksta proklinjanja (Bilješke o kulturi južnijeh Slavena, osobito Srbalja, 1897, 140/141), izostavivši samo kratak spomen sv. Savi, i poslije Save Kosanovića, koji je (u Glasniku srp. uč. društva 29, 172—177) čitav zbornik opisao nepotpuno, a formulu proklinjanja reproducirao ne samo nepotpuno nego i pogrešno, objelodanio je potpuni tekst zbornika Ljuba Stojanović u Spomeniku LVI, 1922, 22—30, prema »gotovo faksimilisanom« prijepisu prof. A. Prljinčevića.

Stojanović datira postanak rukopisa »početkom 15 veka« (22) i drži, da je pisan »negde u Polimlju u oblasti dabarske episkopije«. On ispravno konstatira, da rukopis nije samo preveden sa grčkoga, već je također prerađen ili interpoliran (23). Popruženko je konstatirao, da se u ovom slučaju radi o srpskoj redakciji sinodika, koji je sastavljen »na osnovu grčkog teksta uz posredovanje bugarskoga« (CXXIII) i da je naknadno prerađen, pri čemu su se prerađivači poslužili bugarskim tekstom, koji on smatra djelom patrijarha Eutimija potkraj XIV v. (CXXV).

Prva redakcija ovog rukopisa izvršena je između 1236 i 1243 (završni pomen o kralju Vladislavu; 29), a iza toga je prvotni tekst doživio znatne izmjene.

U njemu se na više mjesta proklinju »zli jeretici, tr'kleti babunije naricajuštei se l'ži krstijane i rugajušteje se našei pravêi vêri izimajušte ot' knig' svetaja slovesa i prêvraštajušte na zlovêrije i otlučajuštei se ot svetije i pravovêrnije crkve i rugajuštei se svetomu i č'st'nomu krstu i svetim' ikonam' rugajušte se i ne klanjajušte se im'« (25). Uz babune proklinju se i oni, koji ih primaju i zaštićuju.

Ovaj obred ponavlja se s nekim manjim promjenama više puta iza pojedinih članaka i tako je on bez sumnje glasio u originalu, ne upućujući na nikakvu vezu sa »bosanskom herezom«.

Naknadno je u drugi članak umetnut stavak, u kome se izravno imenuju pretstavnici »bosanske crkve«. On glasi: »I v'zglasit'

velmi: Rastudije bos'n'skii i Radomir i Dražilo i Tol'ko i Tvr'dko i Tvr'doš' (na dnu lista dodato je drugom rukom: i Radin' gost' Hercegov' da budet' proklet') i vsi naricajuštei se kr'stijane i kr'stijanice, a ne klanjajušte se svetim' ikonam' i kr'stu č'stnomu da budet' proklet'« (25).

Ovo su dvije naknadne interpolacije, od kojih je ona o gostu Radinu upisana poslije prijepisa rukopisa, tuđom rukom, dok prvu pripisuje Stojanović samome piscu rukopisa. On drži, »da je pisac ovog rukopisa tu uneo svoje savremenike, pretstavnike bogumilstva« (29), a potvrdu za to mišljenje nalazi u imenu »Rastudija bosanskog«, koga smatra identičnim sa Rastudijem zapisa u Batalovu evanđelju od god. 1393, u kome se nabrajaju ljudi, »ki su se narekli u red crkve gospodina našego Rastudija« (Zapisi I, 178).

Iako je čudno, da se pomen dabarskih episkopa završava sa drugim Joanom, prije god. 1322 (Metodije od te godine se više ne pominje, tako da se dobiva utisak, da je rukopis mogao nastati prije te godine), ipak je Stojanovićevo mišljenje vrlo vjerojatno, jer se pomenuta prva interpolacija da najbolje opravdati ulaženjem srpske crkve, i to baš područja dabarske episkopije, u granice Bosne. Ako je srpska crkva imala dotada razloga, da bosanskim hereticima ne obraća veću pažnju, sada, potkraj XIV vijeka, dolazi s njima neposredno i svakodnevno u dodir.

Rukopis, koji je Ružičić našao u knjižnici Jugoslav. akademije, potječe po njegovu mišljenju iz XIV vijeka, a pisan je »po svoj prilici« u Mileševi, jer se u njemu kliče »vječna pamet« onima, koji se trude »v domu spasove«, kako se nazivala crkva manastirska (1).

Čini se, međutim, da je ovaj rukopis nastao kasnije nego bilješka o gostu Radinu u »trojičanskom trebniku«, jer se u nešto iskrivljenom tekstu Ružičićeva obreda spominje, uz neka gore citirana imena, i »Rastina (sic!) gost«, koji bez sumnje nije niko drugi, nego »Radin gost hercegov« u trebniku. Ako se još neispravno prepisano ime Radosim kod Ružičića ispravi u Radomir trebnika, onda bi se sva imena ovoga nalazila i kod Ružičića, osim jedinoga Tolka.

Rukopis je prema tome morao nastati poslije rukopisa u Trojici, i to najranije u drugoj polovini XV vijeka.

Ako se njegov drugi članak uporedi sa drugim člankom trojičanskog rukopisa, zapaža se odmah tolika sličnost između njihova teksta, da se mora pretpostaviti jedan zajednički predložak, koji je različno nadopunjivan, i to u različno vrijeme.

*

Ružičićev drugi članak odgovara drugoj redakciji trojičanskog rukopisa; oboje potječe iz vremena između 1286, 4 II, i 1292, 3 II, kada je bio arhiepiskopom Jakov, koji se u njima pominje kao živ.

U Ružičićevu tekstu nabraja se čitav niz imena »bosanskih i zahumskih heretika«, koji inače nisu poznati, osim djelomice iz trojičanskog obreda. »Beliz'menc', Rastudije, Dražilo, Tvr'doš', Dobr'sko, Radosim', Rastina gost', pop' Droug', Tvr'd'ko, pop' Bratên', Hotêš' (sic) i v'si jeretici bos'n'scii i hl'm'scii da budut' prok'leti... Voih'na, Prijezda, Nelêp'c' (sic), Stog'šia, Boroje, Lêp'čin' i v'si vêrujušte v' ne i svêdêtelije im' da budut' prokleti.«

A poslije onog općenitog proklinjanja babuna, kao u trojičanskom obredu, dolazi opet niz drugih imena. »V'l'čko Grubêšin otc' i mati mu Radoslava, i Neradova baba Gradislava da budut' prokleti. Ban' Stefan', Protomara sn'ha mu da b. pr. Pr'voslav', Brêgoč', Stog'šin', Voih'na, Rastudije da b. pr.« (5).

Time završava sam obred proklinjanja u Ružičićevu rukopisu.

Vrlo je teško odrediti, kojim redom je prvotni tekst ovog obreda interpoliran, iako ne može biti sumnje, da je više puta nadopunjivan. Vremenski najbližu nadopunu prvoj redakciji između 1286—1292 tvorio bi, prema Jirečekovu mišljenju, podatak o banu Stefanu, koga on smatra Stefanom drugim, prethodnikom Tvrtkovim. U XV vijeku umetnut je, vjerojatno, stavak o bosanskim i humskim hereticima, koji je toliko sličan kletvi bosanskih heretika u trojičanskom obredu, a ovu Stojanović s mnogo razloga pripisuje samome piscu trojičanskog rukopisa.

Što Ružičićevu tekstu daje naročitu važnost, to je isticanje ne samo bosanskih nego i humskih heretika. To je jedini spomen o njima u srpskim spomenicima, a odnosi se jamačno na one pretstavnike bosanske crkve, koji su sa svojom vlastelom došli u zahumske oblasti poslije njihova podvrgnuća pod bosansku vlast.

Obredi proklinjanja, dakle, koji su se upotrebljavali u XV vijeku u crkvama sv. Trojice kod Pljevalja i Vaznesenija Gospodnjeg u Mileševi, nesumnjivi su dokaz, da je srpska pravoslavna crkva smatrala bosanske krstijane i krstijanice hereticima. Oni, na taj način, potvrđuju podatke o bosanskim hereticima u Danilovu žitiju kralja Dragutina i u odgovoru carigradskog patrijarha Đenadija sinajskim monasima. Time je ujedno isključena svaka, i najmanja mogućnost, da se »bosanska crkva« označi pravoslavnom. Ako su

njeni najistaknutiji pretstavnici, njeni krstjani, proklinjani kao heretici, onda to znači, da je istočna crkva smatrala »bosansku crkvu« heretičkom.

Pitanje je, da li se iz spomenika, prema kojima je ovaj zaključak izveden, može utvrditi i to, zašto je »bosanska crkva« smatrana heretičkom?

Njeni vjernici dovode se u neposrednu vezu sa ikonoborcima, s kojima se zajedno proklinju. Oni se optužuju, da su se otkinuli od crkve, da se izruguju krstu i moćima, da odbacuju ikone. Predbacuje im se, da ismijavaju pravu vjeru i da riječi u Pismu prevraćaju na »zlovjerje«. Vrhovni glavar istočne crkve naziva ih upravo »gaziteljima krsta«...

Sve su to one stereotipne optužbe, kojima je i zapadna crkva obasipala »bosansku crkvu« i njene vjernike kroz više od dva stoljeća i po, iako život i očuvana svjedočanstva tih istih vjernika pobijaju ove optužbe kao neistinite.

Na prvi bi se pogled činilo, da saglasnost u odnosu jedne i druge crkve prema »bosanskoj crkvi« najviše govori u prilog koncepciji Račkoga. Obje crkve vide u »bosanskoj crkvi« jednu heretičku crkvu, a njenu nauku složno svode na duboko neprijateljstvo prema kršćanstvu uopće, dovodeći je u neposrednu uzročnu vezu sa najpoznatijim »dualističkim« sektama u srednjem vijeku, manihejstvom, masalijanstvom i bogumilstvom (odnosno »babunskom herezom« srpskih tekstova).

Ali ova zaista upadljiva saglasnost odnosi se na stanovište, koje su obje crkve zauzimale prema »bosanskoj crkvi«, dakle na jedan izrazito subjektivni momenat, i ona sama po sebi ne pretpostavlja, da su razlozi, kojima se to stanovište motivira, doista istiniti, da oni potpuno odgovaraju činjenicama.

Zapadna i istočna crkva imale su pred sobom jednu crkvenu organizaciju, kojoj su najzad morale priznati kršćanski karakter, jer je inače ne bi mogle optuživati radi šizme, radi otcjepljenja od njih. Ta crkva, međutim, nije priznavala nikakve veze ni s jednom, ni s drugom od njih, nije priznavala papin primat, ali se nije smatrala ni dijelom istočne crkve. Bila je to sasvim samostalna kršćanska crkva, koja je sebi pripisivala apostolsko porijeklo (gost Radin zove svoju vjeru »pravom apostolskom« vjerom).

Već ova, jako naglašena, nezavisnost o istočnoj i zapadnoj crkvi bila je dovoljna, da se »bosanska crkva« svrsta među heretičke crkve. Prema argumentaciji pape Martina IV (1281) svaka je stara šizma već bila herezom. Ako se ovoj okolnosti dodaju još one osobine u ustrojstvu bosanske crkve, koje su u kasnom srednjem vijeku morale za istočnu i zapadnu crkvu pretstavljati nešto sasvim neobično, nešto strano, jer su one već odavna uspjele da uklone gotovo sve razlike i lokalna obilježja iz ranijih vjekova, razumljivo je, da su one tražile uzrok ovoj začudnoj pojavi i da su ga našle baš u dualističkom učenju, kome su pripadale sve tada poznatije sekte i u istočnoj i u zapadnoj crkvi.

A kao protivnika, koga su žestoko pobijale, one, dakako, »bosansku crkvu« nisu nikada štedjele u svojim optužbama. Boreći se s njome i obasipajući je mržnjom, one nisu ispitivale opravdanost svake pojedine optužbe.

Ako se u životu uvijek postavlja zahtjev, da se čovjek prosuđuje po njegovim vlastitim djelima, a ne po onome, što o njemu drže njegovi protivnici, onda ovo načelo vrijedi baš tako za prošlost kao i za sadašnjicu. Rački je pogriješio, što je »bosansku crkvu« upoznavao kroz optužbe njenih najvećih protivnika.

Istočna i zapadna crkva zadržale su ovo neprijateljstvo prema »bosanskoj crkvi« do duboko u XV vijek, upravo do zadnjih izraza njenog vlastitog života. Ne samo domaći spomenici već ni ovi protivnički spisi ne pružaju nikakvog oslonca misli o nekom njihovu međusobnom približavanju, o nekom napuštanju i ublažavanju ranijih učenja od strane »bosanske crkve« i njenom prilagođavanju pravovjerju. Još u 50-im i 60-im godinama XV vijeka izvori zapadne i istočne crkve optužuju »bosansku crkvu« radi onih istih bludnja i prijestupa kao i dotada.

Ako su, dakle, domaći spomenici potakli samog Račkoga, da iznese misao o evoluciji »bosanske crkve« prema pravovjernom kršćanstvu; ako je Jireček poslije Radinova testamenta ovu misao prihvatio i potkrijepio daljim dokazima; onda treba izvesti posljednju konsekvenciju iz toga stanovišta prema domaćim spomenicima, i — stavivši protivnička svjedočanstva na njihovo pravo mjesto — položiti težište u rješavanju problema »bosanske crkve« na domaću građu.

A ova ne zna ništa o nekoj tobožnjoj evoluciji »bosanske crkve« i »bosanske vjere«!

Nekoliko godina poslije posljednjih izliva ogorčenog neprijateljstva od strane istočne i zapadne crkve zamire svaki spomen o »bosanskoj crkvi«. Za historijsko istraživanje ona je zauvijek prestala postojati.

Kada je nepuni vijek kasnije, 1530, prolazilo Bosnom prvo poslanstvo bečkog dvora na Portu, Benedikt Kuripečić, pisac itinerara ovog poslanstva, nije u Bosni našao nikakvih drugih vjernika do katoličkih i pravoslavnih. Dok je katolike smatrao starincima, pravim Bošnjanima, u pravoslavnima, koje je zvao »vjernicima sv. Pavla«, gledao je isključivo doseljenike iz — Smedereva i Beograda. On je, dakako, u jednom i drugom pogledu bio jednostrano upućen.

Muslimana je tada još bilo malo, jer — prema njegovu vlastitom priznaju — nisu još Turci silom nametali islam. Muslimanima su postajali »allein welche sich jungerheit oder aus leichtfertigkeit in Turggischen glauben ergeben haben«! (35).

U jednom dijelu naše nauke održava se mišljenje, da je Kuripečić nazivao vjernicima sv. Pavla — bogumile, koje sredovječni izvori zovu i pavlikijanima (srv. na pr. Grujić, Istorija hrišćanske crkve II, 40). Ako se, međutim, pažljivo pročita njegov tekst, ova se tvrdnja mora svesti na puko neshvaćanje Kuripečićevih jasnih riječi.

On kaže, da »Surffen... khamen von dem Ort Smedravo und Khriechisch Weissenburg« i da imaju »Sandt Pauls glauben«. Zatim dodaje još: »Die achten wir auch für guet Christen dann wir finden khlain underschaidt von dem Römischen glauben« (35). Po njemu ispovijedaju »vjeru sv. Pavla« i Srbi u beogradskom pašaluku, i Bugari (srv. 35, 51, 53), a popovi na Kosovu Polju »nach Sanndt Pauls satzungen die ceremonien nach yeder geordneten zeit volbringen thuet« (51).

Nigdje se u ovom zanimljivom izvoru ne može naći nijedna riječ, koja bi upućivala na postojanje još kakvih drugih kršćanskih vjernika osim katoličkih i pravoslavnih.

Pa ipak je još god. 1526 jedan zapis u Kratovu proklinjao svakoga, koji se druži s patarenom i bogumilom (sravni Ruvarac, o Bosni etc., Godišnjica II, 252[1]), a jedan rukopisni tipik, nađen u manastiru Krušedolu — koji jamačno neće biti stariji — pripovijeda o bogumilima da su »sluge djavolove« i da »kao tati noću idu« i »prevraćaju hrišćane od vere božije« (Ćorović, Bosna i Herc. 46)!

7. N. P. Blagojev o »bosanskoj crkvi«

Ovaj bugarski pravni historičar nije doduše dao nikakvu posebnu raspravu o problemu »bosanske crkve«, niti je u nj dublje zahvatio. U njegovim izlaganjima ima čak znatnih grešaka, koje pokazuju, da mu historija naših sredovječnih država nije dovoljno poznata. Ali unatoč svemu on zaslužuje, da bude spomenut u ovome pregledu iz više razloga.

Blagojev, prije svega, prošao je u svome naučnom radu, posvećenom bogumilstvu, razvitak, neobično sličan razvitku naše historijske nauke u pitanju »bosanske crkve«. Dok je god. 1912, u svome zanimljivom djelu »Pravni i socijalni vzgledi na bogomilite«, nastojao da navode Kozmina spisa objasni kao reakciju starih socijalnih i pravnih shvaćanja na novi društveni i pravni poredak, koji je Bugarima donosilo kršćanstvo, — god. 1923, u svojoj kritičnoj analizi »Besede na prezviter Kozma protiv bogomilite« pokušao je dokazati, da se Kozma u prikazu bogumilskog učenja potpuno oslanjao na Historiju manichaeorum Petra Sicilskog, koja je nastala u drugoj polovini IX vijeka, u vrijeme prelaženja Bugara u kršćanstvo.

On je tada napustio ranije zastupano mišljenje o postojanju bogumila kao naročite sekte, čiji je postanak uslovljen starim, poganskim socijalnim i pravnim shvaćanjima — mišljenje, koje uostalom, zastupa i vodeći historik bugarski V. N. Zlatarski — te je nastojao dokazati, da bogumilstva uopće nije nikada bilo i da je ono umjetno iskonstruirano u političkim borbama kao borbeno sredstvo izvjesnih političkih interesa u jednom periodu historijskog razvitka, u kome je vjerski i crkveni momenat dominirao društvom, te se svaka akcija, svako djelovanje nastojalo svesti na vjersku i crkvenu osnovku kao najpouzdaniji zalog uspjeha.

Zadatak je bugarske historiografije, da ispita ispravnost ovog mišljenja s obzirom na bugarsku historiju. Ovdje je mjesto, da se podvrgne kritici Blagojevljeva primjena njegove današnje teze na problem »bosanske crkve«.

S ovom primjenom nastupio je Blagojev kao preteča Glušca, koji je doduše svoj rad o »bosanskoj crkvi« napisao također 1923, ali je on štampan istom 1925, dvije godine poslije Blagojevljeva djela o prezviteru Kozmi.

Blagojev tvrdi da »originalni domaći bosanski izvori oprovrgavaju tuđe izvještaje o herezi u Bosni i utvrđuju, da su Bosanci bili pravoslavni« (52).

Ovu tvrdnju nastojao je dokazati na šest strana svoga djela (45—52), oslanjajući se na listine kod Miklošića, bolinopoljsku odreku i Hvalovo evanđelje.

Koristeći se ovim istim, i još drugim opsežnijim materijalom, pokušao je i Glušac dokazati ovu tezu. Ali, poznajući mnogo bolje izvornu građu nego Blagojev, dao je naučno djelo vrijedno najozbiljnije pažnje.

Mišljenje Blagojeva, dakle, stoji i pada sa kritikom Gluščeva rada.

VII. Vladimir Ćorović o »bosanskoj crkvi«

U današnjoj našoj nauci Ćorović bi bez sumnje bio najpozvaniji da na osnovu dosadašnjeg naučnog razvitka i goleme građe, koja je u posljednjih osamdeset godina objavljena, dâ konačan rad o t. zv. »bogumilskom pitanju«. On je takav rad i najavio već 1921, kada je u studiji o banu Kulinu rekao: »O tom, kako se ima shvatiti čitav verski problem i pojava bosanskog bogumilizma i ova »odricanja« (on misli bolinopoljsku izjavu) i konverzije mi ćemo posebno govoriti drugom prilikom i na široj osnovi« (37).

Do danas, međutim, Ćorović nije objavio nikakvu monografiju o problemu »bosanske crkve«, već se zadovoljio time, da u više prilika ukratko rezimira svoje mišljenje o njemu.

Svoje stanovište prema ranijim naučnim radovima označio je Ćorović u svome prikazu Ruvarčeva rada na historiji Bosne, kada je konstatirao, da Ruvarac »nije ništa pisao o centralnom pitanju bosanske istorije, o bogumilima i patarenima, iako je on svojom oštrom pameću mogao jasno videti koliko ima jednostranosti u shvatanjima Petranovićeve škole, a koliko doktrinarizma kod F. Račkog i njegovih sledbenika. Izvori govore i protiv jednog i protiv drugog gledišta...« (Glasnik ist. dr., Novi Sad, 1932, 227).

Što to izvori — prema njegovu mišljenju — kazuju, Ćorović je iznio u Nar. Enciklopediji I, 238/239, pod lozinkom Bogomili, zatim u svojoj knjizi o »Bosni i Hercegovini« (Poučnik S. Knj. Zadruge I, 1925), a u najnovije doba u svojoj »Istoriji Jugoslavije« 1933.

Ćorović zadržava netaknutom osnovnu pretpostavku i Petranovića i Račkoga, da je »bosanska crkva« izdanak bugarskog bogumilstva, on upravo govori o »bosanskom bogumilizmu«. Dosljedan ovoj pretpostavci, ne sumnja on ni u općenito prihvaćen pravac širenja bogumilstva. »Iz Makedonije i Bugarske učenje je prešlo u Srbiju, gdje ga je Nemanja uništavao vrlo oštrim mjerama. Iz Srbije sekta je prešla u Bosnu, a odatle u Dalmaciju i dalje« (Enc. 238).

Dalju konsekvenciju ovog polaznog stanovišta pretstavlja odbijanje Gluščeve teze, koju Ćorović jamačno razumijeva pod pojmom Petranovićeve škole. On ispravno ističe, da joj se »protive domaći srpski izvori, koji donose prokletstva protiv njih i govore o njihovom obraćanju u pravoslavlje«, i još neki momenti, na pr. držanje Dubrovčana (Enc. 238).

Zajedničku polaznu točku s Petranovićem i Račkim napušta Ćorović u pogledu karaktera bogumilstva već u njegovoj kolijevci. On ga prikazuje ovim riječima: »Više je nego u ortodoksnoj crkvi izraženo kod Bogumila ne toliko samo dualističko shvatanje o dobru i zlu, koje imaju sve istočnjačke religije sa hrišćanstvom zajedno, koliko socijalne konsekvencije koje se moraju povući iz toga« (Ist. 60). Kao takve spominje odbacivanje starog zavjeta, strogost u pitanju hrane i protivljenje braku, ali dodaje odmah, da »bogumilizam nije uspeo da svoje tako strogo i protiv ljudske prirode konstruisano učenje nametne svima vernima« (60/61). »Uspeh bogumilskog pokreta — kaže on — ne treba, uostalom, tražiti u teološkoj strani; ona sama ne bi bila dovoljna da ga učini onako popularnim kako je brzo postao. Njegov uspeh dolazi od njegovog socijalnog stava. Bogumili su od pavlikijanaca nasledili opoziciju protiv nehrišćanskog sjaja crkve i njene ne uvek dostojne uloge u Vizantiji« (61).

Ako je već za »bogumilizam« uopće pretpostavio, da stroge konsekvencije svoga učenja nije mogao nametnuti svima vjernicima, on ovu misao pogotovu primjenjuje u Bosni. Kao izrazito socijalan, plemenski i demokratski pokret (sravni Istoriju 62), bogumilsko učenje nema — prema njemu — u Bosni »one ortodoksije, koja karakteriše istočne sektaše. U mnogo pitanja Bogumili su napravili kompromis s druge dvije kršćanske religije. Oni tu priznaju svece, slave krsno ime, zaklinju se na krst i uživaju svjetske slasti. To je došlo otud, što je vremenom popustila prva gorljivost, što su se

mnoga načela žrtvovala instinktima života (na pr. brak), i što se, uslijed političkih prilika, mjesto na vjerske, mislilo više na državno-političke razloge« (Enc. 238).

Upada u oči, da ova koncepcija pokazuje dodirnih točaka sa mislima Dragutina J. Ilijća. I on je u bogumilstvu vidio prije svega jedan socijalan, plemensko-demokratski pokret, koji se u Bosni, uslijed nepovoljnih političkih prilika, iživljavao pretežno u državno-političkom pravcu (Srpska demokratija u srednjem veku, Letopis M. S. 163/164).

Izvjesna sličnost upućuje još na Račkoga, kada je nebogumilske elemente u »bosanskoj crkvi« nastojao objasniti njenom evolucijom prema kompromisu sa kršćanstvom.

Ćorović još nije precizirao svoje mišljenje o tome pitanju, kada je pisao gornji citat u Enciklopediji. On je to učinio u svojoj Istoriji Jugoslavije, ali u vrlo skromnom obliku, čuvajući se da o tome dâ jasnu, kategoričku izjavu. On je tamo rekao: »Vremenom i uticajem bogumilizam je znatno izgubio od svoje ranije načelne strogosti; u Bosni je čak uspeo da postane verom vladajućih krugova, banova i knezova. Uostalom, možda (sic!) je već dopirući do Bosne, kroz razne mene, bogumilizam bio napravio izvesne kompromise i popustio u svojoj gorljivosti; njegovi pripadnici se žene, dobro se hrane, primaju i sami zakletve, računaju s izvesnim svecima i sl.« (62).

Ovom, formalno i sadržajno potpuno hipotetičnom, rečenicom nastojao je Ćorović da izbjegne protivurječjima, u koja je zapao Rački, kada je mišlju o evoluciji bogumilstva htio izmiriti domaće spomenike sa latinskima. On je tu evoluciju bacio nekoliko stotina godina unatrag i bojažljivo izrekao misao, da se ona možda izvršila već na putu, kojim je bogumilstvo doprlo do Bosne.

Ćorović nije time unio ništa novo u dosadašnje pokušaje, da se riješi problem »bosanske crkve«. Njegova je misao samo utoliko od značenja, što je njome indirektno pretpostavljeno, da domaći spomenici iz redova vjernika ili pretstavnika »bosanske crkve« ne dopuštaju nikakvu mogućnost evolucije u pravcu nekog kompromisnog stava prema objema zvaničnim kršćanskim crkvama, kroz čitavo vrijeme od dva vijeka i po, koliko su očuvani.

Od Radohne krstjanina, koji svoje ime urezuje u jedan križ na Kulinovoj crkvi u Visokom, preko krstjanina Hvala, koji osim

svetaca crta još i starozavjetne proroke, do gosta Radina i njegova testamenta s križem na čelu, vjerom u moć molitve, u uskrsnuće, u sudnji dan itd., sve je to u savršenom skladu s onim kratkim vjerovanjima u bosanskim listinama i njihovim vjerskim simbolima.

Ćorović, dakako, ne može ovu konstataciju prihvatiti u ovako apodiktičnom obliku. Spašavajući koncepciju Račkoga od njenog osnovnog protivurječja, on upada u nova protivurječja. Radi toga on nije mogao dati potpuno određenu izjavu o navodnoj evoluciji »bogumilizma«.

Ne sukobljava se on pri tome samo sa svjedočanstvima srpske crkve, koja suprotstavlja Gluščevoj tezi, a koja još u XIV i XV vijeku predbacuju bosanskim i zahumskim hereticima, pretstavnicima »bosanske crkve«, one iste optužbe, koje sadržavaju njima savremeni latinski spisi.

On ostavlja otvorenim pitanje, otkuda ovaj nesklad, ako je bogumilstvo već putem u Bosnu napustilo svoja ranija stroga načela u praktičnom životu.

Ali, u nemogućnosti da napusti misao o neposrednoj vezi »bosanske crkve« sa bugarskim bogumilstvom, Ćorović upada u još jedno protivurječje.

On dobro zna, da u »bosanskoj crkvi« nema mjesta nekim nekršćanskim elementima. On naslućuje, da je bogumilizam izgubio te elemente još prije nego što je dopro u Bosnu. Ali, unatoč tome, on se najzad ipak vraća svojoj polaznoj točki i kompromisnost bogumilizma u Bosni svodi na razliku između pravih, dosljednih vjernika i onih, koji nisu »onako besprikorni ili prečišćeni« (Enc. 62), a ove nalazi među »mrsnim ljudima« Radinova testamenta.

Ćorović se na taj način nije suviše odmakao od Račkoga, već je svojom neodlučnošću problem još zamrsio. Nigdje, ni u jednom domaćem, pa ni stranom spomeniku ne može se naći ni jedan podatak, kojim bi Ćorović mogao potkrijepiti svoje mišljenje o razlici u vjerovanju i životu vjernika »bosanske crkve«.

»Bosanska crkva« imala je, dakako, svoj kler, koji se razlikovao od običnih vjernika, kao svaki drugi kler. Ali taj kler nije mogao vjerovati protivno od onoga, što su vjerovali obični vjernici, kako dopušta Ćorović. Drugim riječima: nisu vjernici »bosanske crkve« mogli vjerovati i provoditi u život ono, što je njihova crkva proklinjala.

Iako Ćorović nije dosta opširan u svojim izlaganjima, dovoljno je da se kritički osvijetli njegova napomena, da su bogumili u Bosni »računali s izvjesnim svecima« (62). Ovaj momenat suviše duboko zadire u nauku crkve, a da bi se moglo pomisliti, da crkva proklinje svece, a njeni vjernici ih slave. U bosanskim poveljama spominju se ne samo »izvjesni sveci« već nebrojeni sveci, i poimence i u grupama, od dvanaest apostola do sedamdesetsedmorice izabranih, 318 nikejskih otaca i sviju ugodnika Božijih! Neke od tih povelja sastavljene su u prisutstvu i uz saradnju pretstavnika »bosanske crkve«.

Ali ne samo to! Postoje izravni dokazi, da su ovi pretstavnici crkve, njeni »krstjani«, isto tako štovali svece kao i njihovi vjernici. Krstjanin Hval crta u svome rukopisu razne svetačke likove, a gost Radin nabraja njihove svečane dane u svome testamentu.

I kao što u ovom jednom primjeru nema nikakvog razmimoilaženja u vjerovanju klera i mase vjernika unutar »bosanske crkve«, tako ga nema ni u jednom drugom primjeru, osim svagdje uobičajenih i dobro poznatih razlika u načinu života, kojim se kler, kao posebni stalež, uvijek nastoji odvojiti od ostale mase vjernika.

Zaključak

Zadatak ovog priloga nije bio, da iznese stanovišta sviju naših historičara o problemu »bosanske crkve«, nego da prikaže značajnija, ali i sva neispravna mišljenja o tome problemu, i da ujedno prati njegov razvitak kroz našu historijsku nauku od Petranovića do Glušca. Taj zadatak, dakako, nije mogao biti izvršen u kompilatorskom redanju pojedinih mišljenja, nego u stvari pretstavlja kritički obračun sa dosadašnjim stavom naše nauke prema problemu »bosanske crkve«.

Ovaj postupak bio je utoliko opravdaniji, što do danas raspolažemo zapravo svega sa tri naučne monografije o problemu »bosanske crkve«: radovima Petranovića, Račkoga i Glušca.

Pitanje tobožnjeg bogumilstva »bosanske crkve« raspravljano je doduše u velikom nizu članaka u raznim periodičkim izdanjima, ali pera, koja su ih pisala, rijetko su kada bila pozvana, da o tome pišu.

Objavljene su čak i neke samostalne rasprave o problemu bogumilstva, ali u naučnom pogledu su one ostale potpuno besplodne. Zaslužni je fra Julijan Jelenić izdao svoju disertaciju »De Patarenis Bosne« (Sarajevo 1908), do koje, na žalost, nisam mogao doći, ali koje se on kasnije i sam odrekao. J. A. Ilić se u svome prikazu »Die Bogomilen in ihrer geschichtlichen Entwicklung« (Sr. Karlovci 1923) nije uopće osvrnuo na problem »bosanske crkve«. Sa podlogom u Račkome, on je isključivo na osnovu literature prikazao njegovu tobožnju ulogu u historijskom razvitku. Ovo vrijedi također za knjižicu J. Jablanovića Bogomilstvo ili Patarenstvo (Mostar 1936), u kojoj se o »bosanskoj crkvi« govori vrlo malo i u kojoj je misao Račkoga o njezinu postepenom prilagođavanju pravovjernom kršćanstvu poduprta podacima Radinova testamenta. Bez ikakve naučne vrijednosti je i rad Drag. J. Ilijća Srpska demokratija u srednjem veku (Letopis M. S. 163/4).

S više težnje za samostalnošću, ali s nedovoljnim poznavanjem gradiva, prišao je nedavno problemu »bosanske crkve« M. Vego, koji u svojoj Povijesti Humske zemlje (Hercegovine), I. dio, Samobor 1937, posvećuje jedno poglavlje (p. 118—157) »Bogumilskoj sekti i bosanskim krstjanima«. Ovi su — po njegovu mišljenju — katolici, »koji nijesu mogli, a ni htjeli zbog svoje posebne kulture, prisvojiti sve zasade i norme rimske crkve« (150), naročito ne reforme XI vijeka, među kojima on najviše ističe nastojanje za latinizacijom obreda i svećenički celibat. Stoga on smatra »krstjane« — »nereformisanim katolicima« (154), ali, uprkos tome, upotrebljava za njih najčešće izraze: bogumili, bogumilstvo, bosanska bogumilska sekta.

Iako je uvjeren, da »bosansko-humsko bogumilstvo... nije tuđi uvoz, nego čisto narodna katolička vjera, koja nije imala izgrađeni sistem i sve uredbe, koje su se kod zapadnih naroda ostvarile« (157), ipak postavlja neke nedokazane tvrdnje, kojima obara vlastito stanovište, izraženo gornjim riječima. Bez izgrađenog sistema »bosanska crkva« je — navodno — imala »neki miješani sistem zasada poganstva s kršćanskim, koje zasade bijahu različite od onih na Zapadu« (133); na taj način je postala »jedna nova vjera« (118). Vego, doduše, poriče genetičku vezu »bosanske crkve« s ostalim dualističkim sektama, ali ne isključuje izvjesne sličnosti, pa čak ni direktan utjecaj u pogledu »njezina ustrojstva i stranih imena« (132).

Ovo osnovno protivurječje u Veginim pogledima pojačano je nedokazanom pretpostavkom o progonima slavenske liturgije od strane Rima i površnim ulaženjem u izvore, zbog čega se nedostacima u koncepciji pridružuju brojne pogreške u njegovu izlaganju.

Ukoliko je, prema tome, u našemu prilogu obraćena pažnja piscima, koji o problemu »bosanske crkve« nisu dali posebne radove, učinjeno je to — kako je već rečeno — samo zbog toga, da se pokaže, kako su i sami pristaše koncepcije Račkoga bili prinuđeni, da je u tijeku od šest decenija, koji nas dijele od iznošenja ove koncepcije, malo pomalo, često i neodlučno, napuštaju i da ujedno naviještaju mogućnost jednog novog pogleda na problem »bosanske crkve«, koji bi trebalo da je u skladu sa čitavom domaćom izvornom građom. Ovom novom pogledu približio se najviše Glušac, ali ni njegovo mišljenje nije u potpunoj saglasnosti sa domaćim spomenicima.

Glavni zadatak ovog priloga bio je, dakle, da objektivno, isključivo na osnovu ovih spomenika, kritički proučenih, ocijeni dvije naše najizrađenije koncepcije o problemu »bosanske crkve«: stariju Račkoga i noviju Glušca.

Ovaj je pokušaj preduzet u najboljoj namjeri, da se problem »bosanske crkve« konačno izvede na čistac; on je rezultat dvogodišnjeg intenzivnog rada, kome sam pristupio bez ikakvih apriorističkih misli, sa jedinom željom, da sistematskim proučavanjem izvorne građe, svakog pojedinog dokumenta napose, dođem do ispravnog gledanja na postavljeni problem. Metod rada, dakle, koji sam primijenio, bio je strogo induktivan.

Njegov rezultat sastoji se prije svega u potpunom odbijanju koncepcije Račkoga kao historijski neispravne. Budući da je ovaj pokušaj izvršio već Glušac, on nadopunjuje i učvršćuje izvode Gluščeve, ali ih istovremeno svodi na pravu mjeru, odbacivši kao potpuno neopravdano njegovo mišljenje, da je »bosanska crkva« bila jedna pravoslavna crkva.

Ako je ovaj prilog doista pridonio tome, da naša nauka konačno rasvijetli zagonetnu pojavu »bosanske crkve«, on je postigao svoju svrhu. Jer — kako je rekao Rački u svojim »Bogomilima i Patarenima« — »istina se i bludnja u razvitku čovječanstva i pojedinih naroda uzajamno popunjuju i razjašnjuju«.

Popis upotrebljene izvorne građe i literature

A. *Izvorna građa*

Chalcocondylas: Historiae de origine ac rebus gestis Turcorum (Corpus Bonnae 31).

Curipeschitz Benedikt: Itinerarium der Botschaftsreise des Joseph v. Lamberg und Niclas Jurischitz durch Bosnien, Serbien, Bulgarien nach Konstantinopel 1530. Ed. Eleonore Lamberg-Schwarzenberg. Innsbruck 1910.

Daničić Đ.: Život svetoga Save (Teodosije). Beograd 1860.

Daničić Đ.: Nikoljsko evanđelje. Beograd 1864.

Daničić Đ.: Život svetoga Simeuna i svetoga Save (Domentijan). Beograd 1865.

Daničić Đ.: Životi kraljeva i arhiepiskopa srpskih. Zagreb 1866.

Daničić Đ.: Žitije i žizn moglenskog epskopa Ilariona (Starine I).

Daničić Đ.: Hvalov rukopis (Starine III).

Döllinger I.: Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. 1890, Bd 2.

Fermendžin E.: Acta Bosnae potissimum ecclesiastica (Mon. Sl. mer. hist. spectantia 23).

Fermendžin E.: Chronicon observantis provinciae Bosnae Argentinae ordinis s. Francisci (Starine XXII).

Gelcich J.-Thallóczy L.: Diplomatarium relationum reipublicae ragusanae cum regno Hungariae. Budapest 1887.

Glasnik zemaljskog muzeja za Bosnu i Hercegovinu 1891—1926, 1928.

Jagić V.: Konstantin Filozof i njegov Život despota Stevana (Glasnik srp. uč. društva 42, 1875).

Jagić V.: Opisi i izvodi iz nekoliko južnoslovinskih rukopisa (Starine V).

Jagić V.: Analecta romana (Archiv für slavische Philologie XXV).

Jorga N.: Notes et extraits pour servir a l'histoire des croisades au XVe siecle. II, 1899.

Kamber D.: Kardinal Torquemada i tri bosanska Bogomila (1461). P. o. iz Croatia sacra 3, 1932.

Kosanović S.: Beleška o Bogomilima (Glasnik srp. uč. društva 37, 1873).

Kovačević Lj.: Odgovor carigradskog patrijarha Đenadija II na pitanja sinajskih kaluđera (idem 63, 1885).

Miklošić F.: Monumenta serbica. 1858.

Nedić M.: Monumenta privilegiorum, concessionum, gratiarum et favorum provinciae Bosnae argentinae. Vukovar 1886.

Novaković S.: Zakonik Stefana Dušana. 1898².

Novaković S.: Dvanaest petaka (Starine IV).

Popruženko M. G.: Sinodik carja Borila (Bolgarski Starini, kn. VIII, 1928).

Popruženko M. G.: Kozma Presviter, bolgarskij pisatel na X vêka (Bolgarski Starini XII, 1936).

Pucić M.: Spomenici srpski. Beograd 1858 i 1862.

Rački F.: Prilozi za povijest bosanskih Patarena (Starine I).

Rački F.: Dva nova priloga za povijest bosanskih Patarena (Starine XVIII).

Radonić J.: Dubrovačka akta i povelje (Zbornik za istoriju etc., knj. III, Beograd 1934).

Ružičić N.: Obred ispovedanja vere i proklinjanja jeretika (Spomenik S. A. XXXI, 1898).

Smičiklas T.: Codex diplomaticus II—XV.

Stojanović Lj.: Stari srpski zapisi I—III.

Stojanović Lj.: »Trebnik« manastira sv. Trojice kod Pljevalja (Spomenik S. A. LVI, 1922).

Stojanović Lj.: Jedan prilog k poznavanju bosanskijeh bogumila (Starine XVIII, 1886).

Šafařík P.: Památky dřevního písemnictví Jihoslovanův. Praha 1873².

Thallóczy L.: Studien zur Geschichte Bosniens u. Serbiens im Mittelalter. Anhang (Urkunden). Leipzig 1913.

Thallóczy L.: Hrvatsko običajno pravo od god. 1551 i 1553 (Glasnik, Sarajevo 1906).

Theiner A.: Vetera monumenta Slavorum meridionalium historiam spectantia II (Additamenta).

Theiner A.: Vetera monumenta historica Hungariam secram illustrantia. 1859 i 1860.

Truhelka Ć.: Testamenat gosta Radina (Glasnik, Sarajevo, 1911).

Truhelka Ć.: Još o testamentu gosta Radina (idem 1913).

B. *Literatura*

Anjičkov Ev.: Maniheji i Bogumili (Glasnik Skopskog naučnog društva, V, 1929).

Asbóth v. J.: Bosnien und Hercegovina. Reisebilder und Studien. Wien 1888.

Batinić M.: Djelovanje franjevaca u Bosni i Hercegovini I (Bosanska vikarija do 1517). Zagreb 1881.

Bjelovučić Z.: Povijest poluotoka Rata (Pelješca). Split 1921.

Blagojev N. P.: Pravni i socijalni vzgledi na bogomilite. Sofija 1912.

Blagojev N. P.: Besedata na prezviter Kozma protiv bogomilite. Sofija 1923.

Bosnien und Hercegovina. Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. 1901.

Božitković J. fra: Kritički ispit popisa bosanskih vikara i provincijala. Beograd 1935.

Brückner A.: Fantazje mitologiczne (Slavia, Praha, VIII, 1929).

Brückner A.: O poganstvu kod starih Slovena (Knjiga o Balkanu II, 1937, 51—61).

Ćorović V.: Ban Kulin (Čupićeva Godišnjica XXXIV, 1921).

Ćorović V.: Kralj Tvrtko I Kotromanić (Posebna izdanja S. A. LVI, 1921).

Ćorović V.: Bosna i Hercegovina (Poučnik Srpske knjiž. zadruge I, 1925).

Ćorović V.: Istorija Jugoslavije. Beograd 1933.

Ćorović V.: Rad Ilariona Ruvarca na istoriji Bosne (Glasnik ist. društva, N. Sad 1932, 220—228).

Čremošnik G.: Oko bogumilstva u srednjevekovnoj Bosni (Prosveta, Sarajevo, XXI, 1937, 10—16).

Draganović K.: Katolička crkva u Bosni i Hercegovini nekad i danas (Croatia sacra 8, 1934, 175—216).

Farlati: Illyricum sacrum IV.

Glušac V.: Srednjovekovna »bosanska crkva« (Popovićevi Prilozi IV, 1924).

Glušac V.: Nekoliko pitanja iz prošlosti Bosne i Hercegovine. Tuzla 1921.

Glušac V.: Bogumilsko pitanje u istoriji Južnih Slovena (Prosveta XXI, 1937, 76—86).

Grujić R.: Istorija hrišćanske crkve II (Pravoslavna srpska crkva). Beograd 1920.

Hoffer A.: Dva odlomka iz povećeg rada o kršćanskoj crkvi u Bosni (Spomen-knjiga iz Bosne 1901).

Ilić J. A.: Die Bogomilen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Sr. Karlovci 1923.

Ilijć J. D.: Srpska demokratija u srednjem veku (Letopis M. S. 1890, knj. 163/4).

Ivanov Jord.: Bogomilski knigi i legendi. Sofija 1925.

Jablanović I. fra: Bogomilstvo ili Patarenstvo (Savremena pitanja, sv. 40, Mostar 1936).

Jagić V.: Ein neu entdeckter Beitrag zur Erklärung des bosnischen Patarenentums (Archiv f. slav. Philologie XXXIII, 1912).

Jagić V.: Nekoliko riječi o bosanskim natpisima na stećcima (Glasnik, Sarajevo 1891, II).

Jagić V.-Thallóczy L.: Fragmente aus der Bibliothek S. Giacomo della Marca in Monteprandone (Archiv f. slav. Philologie XXVII, 1905, 79—91).

Jelenić J.: Kultura i bosanski franjevci. Sarajevo 1912 i 1915.

Jelenić J.: Problem dolaska franjevaca u Bosnu i osnutka bosanske vikarije (Pos. otisak iz »N. Revije« 1926).

Jireček K.: Istorija Srba I—IV (prijevod J. Radonića). Beograd 1922.

Jovanović Lj.: Ratovanje hercega Stjepana s Dubrovnikom (Čupićeva Godišnjica, X, 1888).

Kadlec K.: Valaši a valašské právo v zemích slovanských a uherských. Praha 1916.

Kadlec-Taranovski: Prvobitno pravo slovensko pre X veka. Beograd 1924.

Klaić Vj.: Herceg Hrvoje i Hval krstijanin (Nastavni vjesnik 1926/7).

Klaić Vj.: »Bosanska crkva« i Patareni (Crtice iz hrvatske prošlosti. Matica Hrvatska 1928, 69—82).

Klaić-Bojničić: Geschichte Bosniens. Leipzig 1885.

Mandić Dom. fra: Duvanjska biskupija od XIV—XVII st. (Croatia sacra 9—10, 1935).

Marković V.: Pravoslavno monaštvo i manastiri u srednjevekovnoj Srbiji. Sr. Karlovci 1920.

Matasović J.: Tri humanista o Patarenima (Godišnjak Skopskog univerziteta 1930).

Matasović J.: Ogledi paulikijanske historiografije (Glasnik zem. muzeja, Sarajevo, XXXII, 1920).

Mažuranić V.: Prinosi za hrvatski pravno-povjestni Rječnik (Bogomili).

Mijatović Č.: Studije za istoriju srpske trgovine XIII-og i XIV-og veka (Glasnik srp. uč. društva XXXVII i XXXVIII).

Milaš Nikodim: Ston u srednjim vijekovima. Dubrovnik 1914.

Milobar F.: Ban Kulin i njegovo doba (Glasnik, Sarajevo, 1903).

Murko M.: Geschichte der älteren südslavischen Litteraturen (Die Litteraturen des Ostens Vb, 1908).

Narodna Enciklopedija Srpsko-hrvatsko-slovenačka, izd. St. Stanojević.

Nehring W.: Der Name bêlbog in der slavischen Mythologie (Archiv für slav. Philologie XXV, 66—73).

Nodilo N.: Prvi ljetopisci i davna historiografija dubrovačka (Rad J. A. 65, 92—128).

Norden W.: Das Papsttum und Byzanz. Berlin 1903.

Peisker J.: Koje su vjere bili stari Slaveni prije krstenja? (Starohrvatska Prosvjeta 1928).

Pejačević F. X.: Historia Serviae. 1799.

Petranović B.: Bogomili. Crkva bosanska i krstjani. Zadar 1867.

Pilar I.: O dualizmu u vjeri starih Slovjena i o njegovom podrijetlu i značenju (Zbornik za nar. život XXVIII, 1931).

Pilar I.: Bogomilstvo kao religiozno-povjesni, te kao socijalni i politički problem. Zagreb 1927.

Pilar I.: Još o bogomilstvu i o »bosanskoj crkvi« (Obzor 1928, januar).

Prohaska D.: Das kroatisch-serbische Schrifttum in Bosnien und Hercegovina. Zagreb 1911.

*

Prohaska D.: Husitství a bogomilstvo (Časopis pro moderní filologii a literatury. Praha, V, 1915, 1).

Prohaska D.: Husiti i bogomili (Jug. Njiva 1919, 437—443).

Prohaska D.: Bogomilstvo i boljševizam (idem 1919, 18).

Purković M. A.: Avinjonske pape i srpske zemlje. Požarevac 1934.

Rački F.: Bogomili i Patareni (1869[1]; Posebna izdanja S. A. 1931[2]).

Rački F.: Referat o Petranoviću (Rad J. A. I, 242—250).

Radojčić N.: O zemlji i imenima Bogomila (Popovićevi Prilozi 1927, 147—159).

Radojčić N.: Recenzija o knjizi Purkovića (Glasnik Skopskog naučnog društva XV—XVI, 1936).

Radonić J.: Zapadna Evropa i balkanski narodi prema Turcima u prvoj polovini XV veka. 1905 (Knjige M. S., N. Sad 11/12).

Radonić J.: Uvod u 2. izd. »Bogomila i Patarena« Račkoga (Posebna izdanja S. A. LXXXVII, 1931).

Ruvarac I.: Nešto o Bosni, dabarskoj i dabro-bosanskoj episkopiji i srpskim manastirima u Bosni (Čupićeva Godišnjica I).

Ruvarac I.: O humskim episkopima i hercegovačkim metropolitima. Mostar 1901.

Ruvarac I.: Draga, Danica, Resa (Glasnik, Sarajevo, 1891, 225—238).

Ruvarac I.: Banovanje Tvrtkovo (idem 1894).

Schmidt C.: Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois, 2 sv., 1849.

Skarić V.: Kudugeri (Popovićevi Prilozi VI, 1920).

Skarić V.: Jedan slovenski uzor bosanskih mramorova (Glasnik, Sarajevo, 1928, 141—144).

Skarić V.: Trzan (idem 127—133).

Skarić V.: Grob i grobni spomenik gosta Milutina na Humskom u Fočanskom srezu (idem 1934, XLVI, 2).

Skok P.: Bogomili u svjetlosti lingvistike (Jugoslovenski istoriski časopis I knj. 3—4, 462—72).

Slijepčević P.: Staro groblje po Gacku (Glasnik, Sarajevo, 1928, 57—63).

Smičiklas T.: Život i djela dra Franje Račkoga. Zagreb 1895.

Stanojević S.: Nemanja (Pos. otisak iz Godišnjice 1933).

Šišić F.: Letopis popa Dukljanina (Posebna izdanja S. A. LXLII, 1928).

Šišić F.: Historički pregled katoličke biskupije bosanske (Studije iz bosanske historije III. Glasnik, Sarajevo 1903).

Šišić F.: Nešto o bosansko-đakovačkoj biskupiji i đakovačkoj katedrali (Čupićeva Godišnjica 1935).

Šišić F.: Vojvoda Hrvoje Vukčić-Hrvatinić i njegovo doba. Zagreb 1902.

Šišić F.: Povijest Hrvata u vrijeme narodnih vladara. 1925.

Šufflay M.: Otkriće velike tajne slavenskog poganstva (Obzor 1928, 12-IX).

Šufflay M.: Zaratuštra u Crvenoj Hrvatskoj (Croatia sacra I, 1931, 109—114).

Thallóczy L.: Studien zur Geschichte Bosniens und Serbiens im Mittelalter. Leipzig 1913.

Tkalčić I. K.: Slavensko bogoslužje u Hrvatskoj. 1904.

Trifonov J.: Pogled vrhu starobolgarskata literatura (Slavjanski kalendar 1929, Sofija).

Truhelka Ć.: Starobosanski mramorovi (Glasnik, Sarajevo 1891).

Truhelka Ć.: Državno i sudbeno ustrojstvo Bosne u doba prije Turaka (idem 1901).

Truhelka Ć.: Osvrt na sredovječne kulturne spomenike Bosne (idem 1914).

Truhelka Ć.: Konavoski rat (idem 1917).

Truhelka Ć.: Testamenat gosta Radina. Prinos patarenskom pitanju (idem 1911, 355—375).

Truhelka Ć.: Još o testamentu gosta Radina i o patarenima (Glasnik zem. muzeja, Sarajevo 1913, knj. 3—4).

Vego M.: Povijest Humske zemlje (Hercegovine) I. dio, Samobor 1937.

Vuletić-Vukasović: Bilješke o kulturi južnijeh Slavena osobito Srbalja (Pos. otisak iz »Dubrovnika« 1897).

Weingart M.: Počátky bogomilství, prvního opravného hnutí u Slovanů (Slovanský Přehled XVI, 1914).

Weingart M.: Recenzija knjige S. Georgijeva, Les Bogomiles et presbyter Kosma (Časopis Musea král. Českého, duchovědný oddíl 1921, roč. XCV, 148—160).

Wilke G.: Über die Bedeutung einiger Symbole an den Bogumilendenkmälern (Glasnik, Sarajevo 1924).

Wilke G.: Die Spinnenzeichnung von Wroblowo (idem 1928, II).

Zore L.: Bosanski grobovi (Program dubrovačke gimnazije 1880/1881).

SADRŽAJ

Strana

Uvod 37

I. Koncepcija Božidara Petranovića o „bosanskoj crkvi" 38

II. Koncepcija Franje Račkoga o „bosanskoj crkvi" 45

1. Pitanje starog slavenskog vjerovanja 47

2. Izvori Račkoga za širenje „bogumilstva" među Južnim Slavenima 50

3. Apokrifi u „bogumilskom pitanju" 68

4. Izjava Jakova Becha god. 1388 o herezi u Bosni 75

5. Latinski izvori Račkoga za vjerovanje „bosanske crkve" 82

6. Brak kod sredovječnih Bošnjana 93

III. Ilarion Ruvarac i Konstantin Jireček o „bosanskoj crkvi" 97

IV. Mišljenje Frana Milobara o postanku „bosanske crkve" 104

V. Ćiro Truhelka i Dragutin Prohaska o „bosanskoj crkvi" 106

VI. Koncepcija Vase Glušca o „bosanskoj crkvi" 112

1. Rukopisi „bosanske crkve" 116

2. Listine bosanskih vladara i vlastele 122

3. Bosanski sredovječni stećci u „bogumilskom pitanju" 125

4. Prepiska kardinala Ivana Stojkovića s Dubrovnikom god. 1433 . . 134

5. Počeci „bosanske crkve" 139

6. Svjedočanstva pravoslavne crkve i pisaca o „bosanskoj crkvi" . . 147

7. N. P. Blagojev o „bosanskoj crkvi" 168

VII. Vladimir Ćorović o „bosanskoj crkvi" 169

Zaključak 173

Popis upotrebljene izvorne građe i literature 176

Vlaho Skvadrović (Squadri)

Napisao
Dr. Dragoljub Pavlović

Primljeno u sjednici historičko-filologičkoga razreda Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti 6. svibnja 1935.

I. Život

Vlaho Skvadrović, pisac »jednog od najprijatnijih spevova u dubrovačkoj književnosti«, dosta je zagonetna ličnost, kao i mnogi dubrovački pesnici. Od starih dubrovačkih biografa, njega pominje jedino Appendini, kazujući o njemu samo da je bio sveštenik na Koločepu i da se potkraj XVII veka odlikovao u službi dubrovačke nadbiskupije.[1] Te iste vesti ponavljali su po Appendiniju Šafarik, Ljubić i dr. stariji istoričari naše književnosti. Tek u novije vreme objavljena su tri značajna priloga o našem pesniku. Najpre je g. D. Niko Đivanović objavio g. 1905 biografske podatke o Skvadroviću koje je našao u arhivu dubrovačke biskupije.[2] Dvadesetak godina kasnije g. dr. P. Kolendić dao je uzgred nekoliko novih arhivskih vesti uzetih iz testamenta našega pesnika.[3] Kada se ovome doda još par novih podataka koje je takođe uzgred našao g. D. Vicko Lisičar,[4] to bi bilo sve što se do danas zna o ovom inače znatnom dubrovačkom pesniku.

Porodica Skvadrovića, iz koje potiče naš pesnik, živela je još krajem XV veka na ostrvu Koločepu. Najstariji njen predstavnik kome nalazimo traga u arhivskim knjigama jeste Blaž (Blaxio) Nikole Skvadrovića.[5] O njegovoj deci ne znamo ništa, ali je verovatno da je ded našega pesnika, Vlaho Skvadrović unuk toga Blaža. Ovaj Vlaho Skvadrović, ili Squadri — kako je on romanizovao svoje prezime — bio je krajem XVI veka kapetan broda i bavio se

[1] *Notizie istorico-critiche* II, 274.

[2] *N. I. Đivanović*, Nekoliko priloga literarnoj prošlosti dubrovačkoj. »Prava Crvena Hrvatska«, 14 oktobar 1905. Ti podaci su: tačan datum rođenja, krštenja, oglašavanja za sveštenika, i najzad datum naimenovanja Skvadrovićeva zamenika.

[3] *Dr. Petar Kolendić*, Mačuš i Čavalica. »Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor« VI, 1926, 198.

[4] *Vicko Lisičar*, Koločep nekoć i sada. Dubrovnik 1932, 147.

[5] *Testamenta Notariae* 1525—27, f 124: Testamentum q. Marae uxoris Blaxii Nic. Squadrovich.

trgovinom.[6] Međutim devedesetih godina toga veka, on je svojom ili tuđom krivicom izgubio svu svoju imovinu, bio neko vreme čak i u tamnici i pao u veliku bedu. Zbog svojih ranijih zasluga on je docnije pomilovan i postavljen za vice-kneza (vice-comes) Koločepa, što je verovatno bila neka vrsta opštinskog poglavara.[7] Tu dužnost on je vršio vrlo dugo i živeo sve do 1633 godine.[8] Kao predstavnik opštinske vlasti na Koločepu, on je dolazio često u sukob sa svojim sugrađanima i zbog toga je morao više puta da ide na sud.[9]

Od dece, Vlaho Skvadrović imao je dva sina, Miha i Nikolu, i kćer Anicu. Oba sina, od kojih je jedan čini se bio nezakonit, živeli su takođe na Koločepu, baveći se trgovinom i verovatno pomorstvom.[10] Mnogo miroljubivi građani kao da nisu bili, jer se u knjigama parnica nalaze nekolike tužbe zbog tuča u kojima su i oni učestvovali.[11] Obadvojica su zatim, valjda zbog sličnih izgreda bili kažnjavani u dva maha sa po deset dana zatvora.[12] Najstarija inače od sve dece kao da je bila kći Anica. Ona se, nešto pre 1624 udala za nekog Mata Bogojevića sa Koločepa.[13] Od sinova, Miho je bio stariji i on se oženio pre 1632 Katom, kćerkom Ivana

---

[6] *Diversa Notariae* 1591—93, f 76 i 95. Iz ugovora koji je tu registrovan vidi se da je V. Skvadrović između ostalog trgovao i žitom.

[7] *Consilium Rogatorum* 1598—99, f 87. Većinom glasova primljena molba »Blasii Squadro vicicomitis Calamotae« u kojoj se on žali da mu nije dovoljna plata od 20 pijastra pošto »essendo molto afamigliato non ho più che impegnare ne vendere«. Moleći da mu se ukaže pomoć, on tu ističe kako je »patito grave persecutione et carcere, et patisco gran miseria con tutta la mia famiglia, tutto per haver servito a V. S. Illustrissime et per haver condotto la nave da me all' hora patronegiata«.

[8] Ne znamo tačno kada je umro V. Skvadrović, ali ga poslednji put nalazimo kao živa 30. X. 1633, kada je podneo tužbu protiv nekog Tomaza Batina sa Koločepa što mu je napao i vređao sina Nikolu (*Lamenta de intus et de foris*, 1633—35, f 12).

[9] *Lamenta de intus et de foris*, 1606, f 329. — 1616—17, f 68. — Obe se tužbe tiču sitnih svađa i uvreda. Tako na primer u drugoj od njih V. Skvadrović tuži nekog Nikolu Lukarevicu što mu je prilikom neke svađe pretio da će ga baciti u more: »... in questo vene detto Nicolo e disse a detti zapatori (mladići koji su vređali njegovu kćer Anizu) io butarei in mare a detto *Squadrovich*, e io dissi: chi e tal homo a chi mi butarebbe in mare?...«

[10] *Diversa Cancellariae* 1618—20, f 169: »Blasius Squadro a Calamotta sponte et a se et a sua paterna potestate emancipavit et liberavit Michaelim et Nicolaum Squadro, suos legitimos et naturalis filios ut... possint et valeant negotiari contractum...«

[11] *Lamenta de intus et de foris*, 1625—26, f 139. — 1633—35, f 11. — 1639, f 34, 39.

[12] *Libro delle sentenze criminali*, 1627—55, f 34, 89.

[13] *Liber Dotium Notariae* 1617—54, f 28. — 22 septembra 1624 M. Bogojević je izjavio da je primio od Miha i Nikole Skvadrovića 220 dukata na ime miraza.

Ruskija.[14] Pet godina kasnije oženio se mlađi Nikola, koji je otac našega pesnika.[15] Od interesa je samo da je njegova žena Marica bila rođena sestra njegove snahe Kate Ruske. To je verovatno moglo biti zbog toga što su Miho i Nikola bili samo braća po ocu.

Naš pesnik Vlaho Skvadrović rodio se 4 septembra 1643 godine.[16] Sudeći po tome što je dobio dedino ime, bio je sigurno prvenac. Detinjstvo je proveo u svom rodnom mestu, na Koločepu. Ovo malo i mirno ostrvo sa bujnom vegetacijom, blagom klimom i puno izvora i danas je jedno od najprijatnijih mesta na našem Primorju. Kao i u XVII veku, ono i danas ima dva glavna naselja: Gornje Čelo koje se nalazi na istočnoj strani ostrva, prema Gružu, i Donje Čelo koje zauzima zapadnu luku, odmah preko puta Lopuda. Kuća Skvadrovićeva bila je u Donjem Čelu, i po tvrđenju g. N. Svilokosa, »najstarijeg Koločepljanina«, ona i danas postoji.[17] Nalazi se u neposrednoj blizini nekadašnje tvrđave (»kaštel«), na visoravni koja dominira lukom i sa koje se pruža izvanredan vidik na brdo Čavaliku, ostrvo Lopud i susedna mesta. U takvom jednom arkadiski lepom i prijatnom mestu Skvadrović je proveo najlepše dane svoga detinjstva, kojega se on sa najvećom nežnošću seća docnije u svome »Mačusu i Čavalici«. Prvo svoje školsko obrazovanje naš pesnik je mogao dobiti i na samom Koločepu, naročito od franjevaca sa susedne Dakse, koji su u to doba bili dušobrižnici Koločepa, možda baš od fra Marka koji ga je i krstio.[18] Posle 1650 godine on je prešao u Dubrovnik i u to doba je pala i odluka o njegovu odlasku u sveštenike. Tu u Dubrovniku on je proveo i sve ostalo potrebno vreme u školovanju i spremanju za svoj budući poziv.

Godine 1666 naš pesnik je već bio đakon, a oktobra iste godine zaređen je za sveštenika u dubrovačkoj katedrali.[19] Odmah posle toga on je prešao na svoj omiljeni Koločep, gde je za neka dva meseca služio kao župnik.[20] Početkom iduće godine, međutim, on je došao u Dubrovnik, gde ga je zatekao i veliki zemljotres od 6 aprila 1667. U jednom svom pismu koje je, na osam dana posle ovog sudbonosnog događaja, uputio svome ujaku u Napulj, on vrlo

[14] *Ibidem*, f 50. — 21 juna 1632 Miho je primio na ime miraza 250 dukata.
[15] *Ibidem*, f 61 (18. IV. 1637). Nikola je dobio isti miraz kao i njegov brat.
[16] V. primedbu pod 2.
[17] *V. Lisičar*, nav. delo, 147.
[18] *Ibidem*, 144. — *N. Đivanović*, nav. delo.
[19] *N. Đivanović*, nav. delo.
[20] *V. Lisičar*, nav. delo, str. 145.

slikovito opisuje sve one strahote koje je tih dana sam preživeo.[21] Kako se iz tog pisma vidi, Skvadrovića je zemljotres zatekao baš u trenutku kada je zajedno sa nadbiskupom i klericima služio jutarnju misu u kapeli nadbiskupije. Zgrada nadbiskupije bila je vrlo brzo pretvorena u ruševine, ali je srećnim slučajem ostala neoštećena baš soba u kojoj je bila kapela, tako da je skoro celo društvo koje je prisustvovalo misi uspelo da se preko prozora spusti na ulicu. »Zaprepašćeni i izbezumljeni — kaže tu naš pesnik — ne znađasmo ni kuda da bežimo, videći oko nas, ne kuće i crkve, već brda od kamenja i ljude izginule i zatrpane u ruševinama.« Opisujući dalje sav užas koji je posle toga nastao u porušenom gradu, Skvadrović na kraju pisma ističe svome ujaku naročito da su »naši na Koločepu ostali svi zdravi«, izuzev svega nekoliko nastradalih lica, i da je »moja kuća ostala skoro netaknuta«, dok je naprotiv kuća njegova ujaka »mnogo oštećena«.[22] Pošto se tako srećno spasao iz ove velike katastrofe, Skvadrović je one najteže dane neposredno posle zemljotresa proveo u predgrađu Dubrovnika, »na Konalu«, u kući zidara Petra Grankosića. Za sve to vreme on je aktivno učestvovao u spasavanju crkvenih dobara i delio pastirske utehe postradalom stanovništvu. Između onog malog broja sveštenika koji su se u to doba nalazili u Dubrovniku on se sigurno isticao svojom savesnošću i sposobnostima i zbog toga je već 5 maja 1667 bio izabran za kancelara dubrovačke nadbiskupije.[23]

Poslovi koje je Skvadrović imao u svojoj novoj dužnosti morali su biti vrlo veliki. Trebalo je najpre obnavljati porušene crkve, popuniti broj poginulih sveštenika, starati se o postradaloj pastvi, i zbog toga je administracija nadbiskupije sigurno bila ogromna. Kako su zatim u doba zemljotresa porušeni i oštećeni domovi bili pljačkani i od samih dubrovačkih građana, crkvena vlast je dugo vremena posle toga vodila istragu o tome i nastojala da pretnjama i savetima povrati sopstvenicima pokradene stvari.[24] Saslušanja i istrage koje su u tom pogledu vršene morao je voditi

[21] Pismo je štampao g. M. Rešetar u članku »Dva izvještaja o velikoj dubrovačkoj trešnji« (Starine XXVI).

[22] G. V. Lisičar u svojoj knjizi o Koločepu (v. str. 39—41) dokazivao je, na osnovu matica umrlih, da na Koločepu nije bilo ljudskih žrtava. Ovo pismo našega pesnika je jedan dokaz više da Koločep zaista nije ni iz daleka postradao u onoj meri kako je to bio slučaj sa Dubrovnikom, ali se iz njega isto tako vidi da je izvesne štete od zemljotresa ipak bilo.

[23] *Liber diversorum* 1667—1690 (Arhiv dubrovačke biskupije) f 1, odluka od 4. V. 1667. — V. i *K. Vojnović*, Prilozi k arhivalnijem pabircima dubrovačkim (Starine XXVIII, str. 45).

[24] *K. Vojnović*, nav. delo, str. 47.

velikim delom i naš pesnik, i taj posao je zahtevao i mnogo vremena i mnogo truda. Sav taj veliki i naporan rad u kuriji Skvadrović je vršio vrlo savesno. Veliki broj raznih službenih knjiga nadbiskupije, od kojih se mnoge i danas čuvaju, ispisane su lepim i brižljivim rukopisom našega pesnika. U mnogima od njih nalazi se njegov potpis i njegov lični kancelarski pečat.[25]

Pored rada koji je imao u kancelariji kurije i koji mu je sigurno zauzimao najveći deo vremena, Skvadrović je imao i drugih poslova i briga. Tako je on već 22 aprila 1668 dobio odobrenje od generalnog vikara Đorđića da može na izvesno vreme ići u Italiju radi svojih poslova.[26] U vikarovoj dozvoli ne kaže se u koji je talijanski grad pesnik nameravao ići, ali se može sa puno verovatnoće pretpostaviti da je to bio Napulj. Jer baš u to doba živeo je u Napulju poznati dubrovački konsul, kapetan Pavao Ruski. On je upravo te godine vodio živu prepisku sa dubrovačkim senatom oko dobijanja pomoći koju je španska vlada odredila porušenom i osiromašenom Dubrovniku. On je i inače bio važan poverenik dubrovačke vlade i vrlo uredno obaveštavao senat o svima znatnijim događajima u Evropi.[27] Taj Pavao Ruski bio je rođeni ujak Skvadrovićev (njemu je bilo upućeno i ono pismo o zemljotresu) i kao bogat i ugledan čovjek on je bio istovremeno glavni zaštitnik porodice Skvadrovića. Pored ostalog, on je uzeo kod sebe u Napulj rođenog brata pesnikova Ivana, i ovaj je docnije, od godine 1678—1698 zamenio svoga ujaka u poslu poverenika Republike.[28] Godine 1668 Ivan je mogao biti mladić od nekih dvadesetak godina, Njegov otac Nikola bio je tada pri kraju svoga života.[29] Mladi Ivan imao je dakle da se stara o celoj kući i da svojoj majci i dvema sestrama Mariji i Jakumini osigura materijalni opstanak.[30] U takvim okolnostima bilo je sasvim prirodno da on pođe svome

[25] V. *Libri diversorum, Professus, Visitationes,* i dr. — Pečat je obično u obliku elipse (katkada i osmougaonika) u kojoj je na crnom polju beo krst, a u krstu inicijali *B. S.*

[26] *Liber diversorum* 1667—90: Die 22. IV. 1668. Rev. Blasio Squadri nostro praesbitero ragusino salutem in Domino sempiternum ut Italiam aliorum locorum, quomodum negotiorum peragendorum causa adiucti coram nobis exponisti, adire possis, licenciam libenter concedimus . . .«

[27] *Lettere da Paolo Ruschi da Napoli dal 1656—1672.* Miscellanea, N 1696, fasc. XX (Državni Arhiv u Dubrovniku).

[28] *Lettere di Giovanni Squadro da Napoli dal 1678—98.* N 1701, fasc. XXI.

[29] Ne znamo tačnu godinu smrti pesnikovog oca; u arhivskim knjigama on se pominje kao mrtav tek 16. I. 1673 (*Consilium Minus* 1672—76, f 64).

[30] Imena ovih dveju pesnikovih sestara našli smo jedino u odluci Maloga Vijeća, koju navodimo u napomeni br. 33.

ujaku u Napulj. Njegov odlazak morao je pasti od prilike u to doba i zbog toga se može sa puno verovatnoće pretpostaviti da je i gorespomenuti put našega pesnika bio u vezi sa Ivanovim odlaskom u Italiju.

Godine 1672 umro je Pavao Ruski u svojoj sedamdeset i drugoj godini.[31] Kako nije bio nikako ženjen, on je celo svoje imanje ostavio bratu Vasu. Ali pored toga, on nije u svom testamentu zaboravio ni decu svojih dveju sestara Marice i Kate. Tako je najpre bratu pesnikovom Ivanu, koji je tada živeo u Napulju, ostavio 150 dukata, ne računajući tu i »ono što se već nalazi u njegovim rukama«. Našem pesniku Ruski je ostavio takođe »pored onoga što se već nalazi u njegovim rukama« još i 100 dukata, da bi se ovaj molio Bogu za njega. Slične poklone u novcu dobili su i Vlaho i Gian-Paolo, sinovi Miha Skvadrovića. Pesnikove sestre Marija i Jakumina, kao i njegova sestra od strica Anica dobile su svaka po 50 dukata na ime njihova budućeg miraza.

Nekoliko godina posle toga međutim umro je i Vaso Ruski.[32] On je doduše bio ženjen, ali kako nije imao dece, to je celo imanje njegovo i njegova brata pripalo njihovim sestrama Marici i Kati, odnosno njihovoj deci.

Postavši tako, zajedno sa svojom braćom i sestrama naslednikom celoga imanja svojih ujaka, Pavla i Vasilija Ruski, naš pesnik je imao oko toga dosta novih poslova i briga. On je bio najstariji član porodice a kako je pri tome bio i svešteno lice, on je prirodno imao najviše autoriteta. Zbog toga ga je početkom 1673 cela porodica izabrala za glavnog staraoca i punomoćnika za sve pravne poslove koji su bili u vezi sa regulisavanjem nasleđa Pavla i Vasilija Ruski.[33] Ti su poslovi postali još veći kada su uskoro stigle za

---

[31] *Testamenta Notariae* 1667—72, f 111—114. Testamenat je opširan i vrlo zanimljiv. U njemu naprimer Ruschi govori o svojim roditeljima (Ivan Ruschi i Jakomina Milli), o svome životu u Napulju, o duši, katoličkoj crkvi, jereticima i dr.

[32] V. primedbu br. 33.

[33] *Consilium Minus* 1672—76, f 64: Die 16. I. 1673. Captum fuit de dando libertatem Cattae rel. quon. Michaelis Squadro, Marizae rel. quon. Nicolai Squadro, et Mariae, Anizae et Jacuminae eorum filiabus respective, heredibus substitutis secundo loco post mortem Basilii Ruschi et quon. cap. Paolo Ruschi eorum fratre, et patruo respective cum eorum fratribus pro ut in suo testamento... possint facere eorum procuratorem generalem et generalissimum R. D. Blasium Squadrum ad exigendum dictum hereditatem, litigare cum autoritate amplissima etiam compromittendi irevocabiliter omnes et quaslibet differentias quas possent nominibus quibus ut supra habere cum quacumque persona...« — Docnije je ova dužnost prešla na pesnikova brata Ivana (v. Consilium Minus, 1677—85, f 77, zaključak od 19. V. 1679).

udaju obe sestre pesnikove Marija i Jakumina, i kada im je iz ostavštine trebalo obezbediti dovoljan miraz.[34]

Godine 1681 naš pesnik je još jednom išao u Napulj i tom prilikom odneo neki novac koji je Republika dugovala njegovom bratu Ivanu.[35] Možda je pri tom on imao i kakav drugi posao, lični ili crkveni.

Deleći tako svoju aktivnost na poslove u nadbiskupiji i na one porodične prirode Skvadrović je proveo ceo svoj život tiho i i jednoliko. Najveći deo vremena on je proživeo na Pilama, krećući se svakodnevno između zgrade popovske bratovštine sv. Petra, na »Ilijinoj Glavici«, u kojoj je stanovao, i nadbiskupske kancelarije, koja je takođe dugo posle zemljotresa bila »in suburbio«.[36] Pored te jednolikosti, život našega pesnika nije ni inače mogao biti mnogo prijatan. Osetljiva i bolešljiva priroda, kakav je bio, on je morao duboko saosećati bedu porušenog i osiromašenog Dubrovnika. U samoj nadbiskupiji i među sveštenštvom, zatim, bilo je onda takođe puno stvari koje su Skvadroviću mogle donositi mnogo neprijatnosti i gorčine. Kako je poznato, dubrovački sveštenici nisu ni u doba pre zemljotresa bili na velikoj visini. Posle 1667 prilike su se u tom pogledu još više pogoršale.[37] Ondašnji nadbiskup Petar de Torres, nezadovoljan malim prihodima i neprestanim upletanjem državne vlasti u crkvene poslove, bio je skoro digao ruke i od pastve i od sveštenstva i bavio se više u Italiji nego u Dubrovniku.[38] Ostavljeni sami sebi, sveštenici su radili ono što su hteli. U takvoj jednoj razrivenoj sredini, punoj međusobnih intriga i proganjanja, naš je pesnik sigurno imao teških razočaranja. Sasvim je prirodno onda što je on s vremena na vreme »čeznuo za svojim mirnim Koločepom«. I kada je bio slobodan od dužnosti, on je verovatno i odlazio na kraće vreme u svoje rodno mesto da se odmori od poslova i briga. Te časove odmora on je posvećivao i književnom

[34] *Ibidem*, f 253: Captum fuit de dando libertatem Marizae (u odluci pogrešno: Cattae) rel. quon. Nicolai Squadri et Mariae et Jacuminae filiabus dictae Marizae in adulta aetate existentibus ut cum assensu suorum tutorum... possint assentire pro quocunque earum interesse etiam dotali obligationem venditionem...« — V. i zaključak od 19. VI. 1679 (*Cons. Minus* 1677—85, f 77).

[35] *Ibidem*, 1677—85, f 154: »C. f. de faciendo apolitiam ducatorum quinquaginta quinque Ioanni Squadro pro expensis faciendis in plura quae mittique Barolum versus et pro illis occurendis in persona D. Blasii Squadro occasine sui itineris Neapolim versus«.

[36] V. primedbu br. 38. — V. i *K. Vojnović*, nav. delo, strana 46.

[37] *K. Vojnović*, Crkva i država u dubrovačkoj republici. Rad J. a. 119, str. 48.

[38] *Pisma opata Stjepana Gradića*... uredio Dr. Đuro Körbler. Monumenta spect. historiam Slav. meredion. Vol. 37, str. 78.

radu, koji je kako ćemo odmah videti, sav inspirisan lepotom i idiličnošću ovog prijatnog ostrva.

Dužnost kancelara nadbiskupije Skvadrović je vršio sve do 1 marta 1691 godine kada je zbog bolesti dobio zamenika u svešteniku Marinu Lazariju.[39] I ako je bio tek u svojoj četrdeset i sedmoj godini, on se nije mogao oteti teškoj bolesti koja ga je držala u postelji do 30 marta. Toga dana on je morao biti na samrti, jer je u poslednjem času stigao da izdiktira svoj usmeni testamenat. Ostavivši sve svoje stvari i pokućstvo sluškinji Mariji, on je za universalnog naslednika označio svoga brata Ivana.[40] Umro je verovatno 30 ili 31 marta 1691 godine.

II. Dela

Malo ima dubrovačkih pesnika čija su dela ostala tako dugo neprimećena kao što je to slučaj sa pesnikom »Mačusa i Čavalice«. Appendini, koji je, kako smo ranije istakli, jedini od starijih dubrovačkih biografa znao za Skvadrovića, navodi njegov spev kao satirično-burlesknu pesmu, što je siguran znak da je nije ni čitao.[41] Po Appendiniju to su isto ponavljali Šafařík, Ljubić i drugi stari istoričari naše književnosti. Na Skvadrovićev književni rad nije obraćana veća pažnja čak ni kada je god. 1868 Fran Kurelac prvi štampao »Mačusa i Čavalicu«.[42] Kurelac je tom prilikom i prvi

[39] *N. Đivanović*, nav. delo.

[40] *Testamenta Notariae* 1686—92, f 71 (registrovan 26 oktobra 1691): »... In No(min)e D(omi)ni N(ost)ri Jesu Christi Amen; anno ab eius salutifera nativitate millesimo sexcentesimo nonagesimo primo, Indictione ... die vero 30 Martii Rhacusii ad Pillas Domi RR. Sacerdotum Sancti Petri in Chatedrala in Illijna Glaviza. Trovandomi io Biagio di Nicolo Squadri sacerdote di Calamotta di questa Diocesi di Ragusa sano per gratia di Dio di mente, et intelletto benchè indisposto di corpo et per confrontarmi un l' ammonimento del S-to Evangelo nel quale il Sig(no)re Gesù Cristo estote parati, quia nescitis diem neque horam, io faccio questo mio ultimo testamento annullando ogno altro, che havessi fatto per il passato habbia vigore perpetuo. — Lasso per le decime tre chiese solite a grossetti sei per una sola volta. Lasso tutte le mie robbe, et suppellettile di casa, et masserizie à Maria mia serva, figlia di Natal Donci chia raccomandarli l' anima mia. — Lasso per le messe grossetti dieci a Santo Andrea. Lasso a D. Mattia Francescovich ducati deca per le messe. Lasso al spetiale qual tanto, che sarà pregando la confraternità di Preti, che essa paga il spetiale. — Lasso universal erede Gio mio fratello, che sue figlie, in luoco loro le mie sorelle, e a loro discendenti, in mancanza de sudetti la chiesa parochiale di Calamotta. — Lasso essecutori del mio testamento al R. Signore D. Nicolo di Gio paroco di Gravosa et al R. D. Gio Satis. Pregando alli RR. Sacerdoti che vedano e facciano la diligenza si sarà sequito qualche errore nelli conti e si sarà qual errore pagara il mio fratello. Laus Deo.

[41] *Notizie* II, 274.

[42] *F. Kurelac*, Runje i Pahuljice, pěsni podrugljive i pastirske, ponajveć dubrovačke. Zagreb 1866—68. U dosadašnjoj literaturi o Skvadroviću njegovo glavno delo nazivano je uvek »Mačuš i Čavalica«. G. prof. F. Fancev, međutim,

istakao da Skvadrovićev spev »ne ide među humoristične nego među idilične pesme«, ali i pored toga u Šurminovoj Povjesti književnosti hrvatske i srpske (1898) o Skvadroviću se i dalje kaže da se od njega spominju »šaljive pjesme: Mačuš i Cavalice (Đavolica — Šafařík), pripovijest koločepska«. Tek u novije vreme g. Pavle Popović stavio je Skvadrovića na mesto koje on zaslužuje u istoriji književnosti i prvi dao tačnu karakteristiku i ocenu njegova speva.[43]

»Mačus i Čavalica« nije sigurno ni prvo ni jedino delo Vlaha Skvadrovića. Već su stariji istoričari naše književnosti pominjali da je naš pesnik pored »Mačusa i Čavalice« ostavio za sobom još i dve pesme: »Koločepa nevjestice«, i »Cvijeće primaljeća«, ali se sve do sada držalo da su one izgubljene.[44] Međutim ni jedna ni druga pesma nije izgubljena. Prvu od njih, »Koločepa nevjestice«, štampao je još Kurelac pod naslovom »Pjesan, zvanje na gozbu Mačusa i Čavalice«, zajedno sa Skvadrovićevim spevom. Kurelac međutim nije ni primetio da ova »Pjesan« nije u stvari ništa drugo nego Skvadrovićeva pesma »Koločepa nevjestice«. Druga pesma Skvadrovićeva takođe nije izgubljena i ona se i danas čuva u dva rukopisa franjevačke biblioteke u Dubrovniku.[45]

»Primaljeća cvijeće« — kako tačno glasi naslov ove pesme — oduža je poema od trideset tri strofe od po četiri osmerca. Kako se već po samom naslovu vidi predmet pesme je cveće proleća. To je upravo jedna raspra između mnogobrojnog prolećnog cveća. Pred proleće, kao pred vrhovnog sudiju, dolaze u jednoj »kiti« svi najlepši cvetovi, s molbom da ono presudi kome pripada prvenstvo u lepoti. Jedno za drugim izlaze pojedini cvetovi i svaki od njih ističe svoje najlepše osobine, tražeći da se njemu dodeli prvo mesto. Tako najpre ljubičica koja »izvodi kolo primaljeća« zahteva da se njoj oda »hvala svega svita«. Za njom se zatim niže sve ostalo najlepše cveće: ruža, jasmin, karanfil, ljiljan, lala i dr., i to njihovo samohvalisanje zauzima skoro celu pesmu. Najzad na kraju proleće

skrenuo nam je pažnju na nekoliko sigurnih izvora iz kojih se jasno vidi da imena koločepskih rtova, pa prema tome i imena ličnosti iz Skvadrovićevog speva treba da glase *Mačus* i *Čavalika*. Mi smo zbog toga izmenili Mačuš u *Mačus*, dok smo ostavili *Čavalica*, pošto se iz samog speva vidi da je Skvadrović sam izmenio Čavalika u *Čavalica* (v. naprimer rime: Čavalica — djevojčica i sl.).

[43] *Pavle Popović*, Pregled srpske književnosti, § 113.

[44] *S. Ljubić*, Ogledalo književne povjesti, II, 407: »...Po naravi šaljivac, sastavi više tamašnih pjesni, megj kojima se odlikuju: *Mačuš i Cavalice, Koločepske nevjestice* i *Cvijeće primaljetja.*« — *F. Kurelac*, nav. delo, str. LV predgovora.

[45] *Katalog Ćulićev* No 74, str. 23. Taj rkp. je poznati »Kuljen« franjevca Lovra Cekinića. — V. i rkp. No 28, str. 10 (mesto naslova početni stih: »Prid veselo primaljeće«).

donosi jednu sasvim solomunsku presudu: »Svi ste kita me ljubavi«, kaže ono očinski, a što se tiče lepote, to neka presudi »ista Rakle koja vas sadi, koja vas goji, o vam radi«.

Već i po ovako sumarno kazanom sadržaju može se videti da »Primaljeća cvijeće« nije mnogo uspela pesma. Sama ideja da se opeva skup prolećnjeg cveća koje se takmiči u lepoti verovatno je originalna Skvadrovićeva i ona bi možda i mogla biti interesantna da je izvedena sa malo više duha. Ovako pesma je naivna, primitivna, bez gracije i finoće. Skvadrović nije pokazao ni malo mašte ni duha u ovom govoru cveća. Jer kada je već uzeo da pravi personifikaciju cveća, onda je trebalo pojedinim cvetovima dati mnogo više ljudskih osobina i pustiti ih da duže govore. Mesto toga pesnik je svakom cveću posvetio po jednu strofu u kojoj svako od njih monotono i uvek na jedan isti način ističe svoje vrline. Karakteristike pojedinih cvetova zatim vrlo su sumarne i površno nađene. Kao glavnu vrlinu ljubičice, naprimer, pesnik ističe njeno rano cvetanje (»kolo izvodim primaljeća«), dok se ona, kako je poznato, obično uzima kao simbol skromne lepote. Pored toga što su nepotpune, te karakteristike katkada i ne znače ništa:

Precioza veli u mene
sve su slave sadružene,
zato mene postavite
među ostale usred kite.

Pored nedostatka duha i mašte, pesma ni po svojoj dikciji nije nimalo uspela. Iz stihova koje smo gore naveli može se u mnogome videti kako je pesma slabo izrađena. Na istoj ili sličnoj visini stoje i ostali stihovi. »Cvijeće primaljeća« je dakle najslabija Skvadrovićeva pesma, i sudeći po njenoj naivnosti i primitivnoj obradi, ona je verovatno početnički rad našega pesnika.

Nesravnjeno bolja od ove početničke pesme Skvadrovićeve je njegovo glavno delo, po kome je on jedino i poznat u našim istorijama književnosti, »Mačus i Čavalica«. Ova zanimljiva ljubavna istorija dvoje mladih opevana je sa toliko prirodnosti i neposrednosti da se zaista sa puno prava moglo pomišljati da je ona samo umetnička obrada kakve narodne legende, kojom su mirni stanovnici Koločepa objašnjavali postanak dvaju koločepskih rtova, Mačusa i Čavalike. Na žalost, g. P. Kolendić — za koga se jednom lepo kazalo da zna sve kada je reč o dubrovačko-dalmatinskim stvarima — pokazao je ubedljivo da na Koločepu ne samo ne postoji nikakva slična narodna legenda, nego da se i cela fabula

Skvadrovićevog speva naslanja na pastoralu »Alceo« od talijanskog pesnika XVI veka Antonija Ongara. Izlažući sadržinu »Mačusa i Čavalice« g. Kolendić je vrlo lepo pokazao[46] koliko je sadržaj Skvadrovićevog speva sklopljen prema opštem maniru talijanske pastoralne drame. Samo g. Kolendić nije pravio detaljno poređenje obaju dela, jer to nije ni bio cilj njegove rasprave. On je samo ukazao na talijanski izvor »Mačusa i Čavalice«, zadovoljivši se samo da na kraju konstatuje kako je naš pesnik skoro celu fabulu i mnoge partije iz uloga glavnih ličnosti »drame Alceo« preneo u svoj spev. Međutim da bi se dala tačna ocena »Mačusa i Čavalice« potrebno je učiniti detaljnije poređenje između oba dela i utvrditi bliže njihov uzajamni odnos. To je potrebno u toliko više što se i u pogledu izvora i u pogledu originalnosti mogu naći još neke nove pojedinosti.

Kao i sve talijanske pastorale XVI veka »Alceo« je drama u pet činova u kojoj ima mnogo više pričanja nego prave radnje. Tako se već prvi čin sastoji poglavito iz dijaloga između junakinje drame Eurille i njene drugarice Alcippe s jedne, i ribara Alcea i njegova druga Timete, s druge strane. Iz tih razgovora saznaje se da su Alceo i Eurilla, kao i naši Mačus i Čavalica, proveli svoje detinjstvo u najboljem drugarstvu i zajedničkoj igri. Vremenom međutim to drugarstvo se kod Alcea pretvara u silnu ljubav. Alceo dugo krije svoja osećanja, ali kada ga njegova drugarica saleti pitanjima, on ih otkrije na onaj isti okolišni način kao i Mačus (scena sa ogledanjem u vodi). Eurilla je uvređena i napušta Alcea bez reči. Tek u drugom činu vidi se da je ona Alceovu izjavu shvatila kao pokušaj da se nanese uvreda njenoj devojačkoj časti. Malo posle toga Alceo saznaje da je Eurillu napalo neko morsko čudovište i on joj pojuri u pomoć. Iz razgovora ribara u trećem činu saznaje se da je Alceo na vreme spasao Eurillu, ali da se ona i posle toga držala prema njemu neprijateljski. Alceo se onda rešava na samoubistvo. U četvrtom činu među ribarima se već pronela vest o smrti Alcea. Eurilla isprva ne veruje, a posle toga kod nje nastupa griža savesti. Najzad se pokaže da je Alceo ipak živ (peti čin) i sve se svrši veseljem i svadbom.

Nema sumnje dakle da je fabula Ongarove drame u osnovi ista sa sadržajem »Mačusa i Čavalice«. Doduše moglo bi se pomisliti da je naš pesnik koji je nesumnjivo dobro znao da je Ongarova drama samo nešto izmenjeni Tassov »Aminta«, pre mogao upo-

[46] *P. Kolendić*, Mačuš i Čavalica. »Prilozi« VI, 1926, 198.

trebiti za svoj spev Tassovu dramu, pošto je ona i po svojoj originalnosti i po svojoj vrednosti daleko iznad »Alcea«. Ali kako se radnja »Mačusa i Čavalice« događa na ostrvu, na morskoj obali, onda je razumljivo što je Ongarova »favola maritima« bila nesumnjivo mnogo pogodnija našem pesniku, nego »Aminta«. Samo i pored toga, Skvadrović je ipak za svoj spev uzeo i neke detalje iz Tassove drame. Takav je slučaj u poznatoj sceni sa poljupcem kada Mačusa ujede račica za usnu. Te scene nema u Ongara, već Alceo samo priča kako se njegova »prosta i čista naklonost« pretvara postepeno u »neutoljivu žar« (I čin, scena 2). U »Aminti« međutim postoji slična scena (I čin, scena 2), kada se glavni junak pretvara da ga je ujela pčela za usnu i na taj način dobije željeni poljubac od Silvije.[47] Skvadrović je dakle samo nešto modifikovao ovu epizodu iz Tassove drame i dao joj nešto naivniji karakter.

Međutim sa pitanjem o izvorima Skvadrovićevog speva nije ipak rešeno i pitanje njegove umetničke obrade i književne vrednosti. Činjenica da fabula »Mačusa i Čavalice« nije plod lične mašte nekoga pisca ne može sama po sebi igrati veliku ulogu pri ocenjivanju književne vrednosti samoga dela. Jer kako je već davno poznato, pozajmiti jedan obrađivani motiv za jedno književno i umetničko delo ne znači ne biti originalan pri izradi toga dela. Prema tome nesumnjivo je potrebno ispitati odnos Skvadrovićevog speva prema njegovim talijanskim izvorima u pogledu njegove koncepcije, njegove obrade i njegove dikcije.

Treba tako pre svega istaći da se spev našega pesnika po svojoj osnovnoj koncepciji bitno razlikuje od Ongarove, odnosno Tassove drame. Radeći »Mačusa i Čavalicu«, Skvadrović nije ni za časak pomišljao da načini slobodnu preradu Ongarove drame, kako se to jednom prilikom pogrešno kazalo. Da je to hteo, on bi to učinio mnogo prostije. Pre svega, on ne bi od drame pravio spev, nego bi ostao na drami. Postupak oko prerade, onakav kakav je bio uobičajen kod dubrovačkih pesnika, ne bi inače bio nimalo težak. Trebalo je samo promeniti imena lica, preneti radnju na dubrovačko zemljište, od pet činova napraviti tri, ili obratno, produžiti ili skratiti nekolike scene, i prerada bi bila gotova. Ali naš pesnik nije hteo da pravi dramu. Njegova je namera bila da dâ jednu pesničku pripovetku kojom će proslaviti svoje rodno mesto. I na-

[47] Ni u Tassa ova scena sa poljupcem nije originalna; ona je u celosti pozajmljena iz romana »Ljubav Clitofonta i Leucipe« od aleksandriskog pesnika Tatiusa Achilla (v. F. Flamini, Il Cinquecento, p. 490).

šavši pogodan sadržaj u dramama Ongara i Tassa, on je tu fabulu preneo na svoj mirni Koločep. Ovo malo i tiho ostrvo, koje se — kako lepo kaže g. Kolendić — moglo učiniti našem pesniku kao »prijatan zakutak fantastične Arkadije, sa ostrvljanima koji naivnošću podsećaju na ovidijevsko zlatno doba preistorije«, bilo je zaista vrlo pogodno da se na njemu odigra jedna ljubavna legenda u duhu Ovidijevih metamorfoza. I kao što će jedan vek docnije dubrovački senator Luka Bunić u svome spevu »Aretusa u goru, Arion u rijeku« objasniti postanak dubrovačke Rijeke i okolnih brda, tako je i naš pesnik došao na ideju da za jednu ljubavnu istoriju veže postanak imena dvaju najpoznatijih koločepskih rtova.

Uzevši tako iz talijanskih pastorala samo golu fabulu, s namerom da od nje načini jednu ovidijevsku pesničku pripovetku, Skvadrović je najpre izmenio u mnogome karakter glavnih ličnosti. On im je dao mnogo više prirodnosti i neposrednosti, i doveo ih u potpun sklad sa naivnim i legendarnim duhom celoga speva. Tako naprimer njegov Mačus se ne javlja u početku speva kao konvencionalni tip galantnog i zavodljivog ljubavnika iz talijanskih pastorala, već kao milo dijete, »kuće časne i poštene«:

Samo u majke svoje ostalo
milo dijete er bijaše,
svak mu dobra hotijaše.

Njegova drugarica, zatim, takođe je

Od istoga doba ljeta
mila i lijepa djevojčica.

Kakva razlika dakle između ovo dvoje naivne i prostosrdačne dece i Ongarovih glavnih ličnosti! Alceo, za koga se još u prologu kaže da je »slava tirenskoga mora« i koji nosi »april na licu« i »med na usnama«, božanskog je porekla a hiljadama ribarki ga obožavaju. Njegova drugarica Eurilla, koja je takođe »ponos obale«, nije nimalo priprosto i naivno ribarsko devojče, kao naša Čavalica, već obesna i koketna lepotica koja prkosi ljubavi i podsmeva se svojim obožavaocima. Alceo zatim od prvog stupanja na scenu javlja se odmah kao patetičan ljubavnik, sa očajnim uzdasima, plačem, pretnjama samoubistvom i takav ostaje do kraja. Mačus međutim, sve do scene sa poljupcem, oseća prema svojoj drugarici samo drugarstvo i prijateljstvo. Ljubav kod njega dolazi neočekivano, kao posledica jedne više sile. Doduše, videli smo, Skvadrović je i tu scenu sa poljupcem pozajmio iz Tassa, ali ju je on potpuno prei-

*

načio i dao joj sasvim drugi karakter. Našem Mačusu koji je po svojim osećanjima još dete ne bi nimalo odgovaralo da se po ugledu na Tassova Amintu služi sitnim lukavstvom da dođe do željenog poljupca. Naš pesnik je vrlo dobro osetio da bi time poremetio ceo karakter svoga speva i zbog toga je iz Tassove scene uklonio sve ono što bi moglo pokvariti utisak naivnosti i dečje nevinosti, koji sve do tada daju Mačus i Čavalica. Momenti koji posle toga dolaze takođe su svi u istoj atmosferi zbunjenosti i plašljivosti dece koja još nisu svesna stihijske sile koja ih je zahvatila, i to je takođe originalna crta našega pesnika. Tako dok Ongarov Alceo, i pored svoje uloge konvencionalno sentimentalnog i stidljivog ljubavnika, nalazi ipak načina da vešto i proračunato iskaže ljubav Eurilli, Mačus to čini mnogo prirodnije. Što nema smelosti da se odmah ispovedi Čavalici, to nije zbog konvencionalne stidljivosti, već iz čistog straha da je ne uvredi i ne poplaši. Njemu čak i ne pada na pamet da makar i u šali, nagovesti svojoj drugarici prirodu svoje bolesti. Kod Čavalice takođe nema ni traga od ženskog lukavstva, i ona je iskreno zabrinuta za svoga druga:

Dragi brače, reci meni,
što je srdačcu već tvojemu,
gdi je razgovor tvoj ljuveni?

Dok Ongarova Eurilla lukavo pita Alcea:

Tu mi faccia palese e manifesto
Qual nimfa o pescatrice
Ti sia cagion di si penosi affanni;
Ch'io spenderò, se potrò aita... (at. I, sc. 2)

Čavalici nije ni na kraj pameti da Mačus pati od ljubavi, već pretpostavlja sasvim druge uzroke:

Da te nijesu ke pečali
zamjerile iduć noćno,
ali vihri, jaoh pripali,
sjever ljuti gdjegod moćno...
Da te nijesu jedovite
gdje obole ljute dračе,
ali ugrizle, joh, srdite
morske ribe ke umijedu
uzrokovat taku bijedu?

Istina, način na koji Mačus kazuje docnije svoju ljubav (scena sa ogledanjem u vodi), i koja je pozajmljena od Ongara, možda nije mnogo u skladu sa opštim karakterom Skvadrovićevog speva. Od

Čavalice se, naprimer, tu možda ne bi moglo očekivati da se tako brzo doseti zbog čega je ona to uzrok Mačusovim patnjama, ali je ta scena ipak kod našeg pesnika više na svom mestu nego kod Ongara. Jer Mačusu, koji je, kako smo već istakli, iskreno stidljiv i plašljiv dečak, mnogo više pristaje ovako okolišna izjava ljubavi nego iskusnom Alceu, koji je već i pre toga svojim »umornim i vlažnim od suza očima« i uzdasima dovoljno nagovestio koliko je zaljubljen.

U scenama koje dolaze posle toga razlika u obradi glavnih ličnosti još je očiglednija. Uzmimo ono mesto u kome Mačus spase Čavalicu od medveda. U Ongarovoj drami Alceo se takođe na vreme baca u more da odbrani Eurillu od morskog čudovišta. Ali i u tom trenutku, kada je bilo najmanje mesta za sentimentalne izlive, Alceo ne zaboravlja svoj ljubavni jad. I umesto da njegove prve reči budu pune brige za postradalu devojku, on koristi priliku da, dok ju je tako uplašenu držao u naručju, pravi ovakve izjave:

Eurilla,
Ben puoi sciormi dal collo la catena
Dell' amate tu braccia; ma non mai
Scioglier quella potrai che il cor mi lega.

Kada Eurilla na ovakve neprikladne izjave ne odgovori ništa, on nastavlja i dalje u istom tonu:

... perdona, Eurilla,
A queste membra rustiche, ch'osaro
Toccar le tue celesti; l' amor mio
Non se n'incolpi, o l' ardir mio, ma solo
Desir di tua salute, anzi di nostra;
Ch'essendo nel tuo cor chiuso il mio core
Anch'io morendo tu, morto sarei

našto mu Eurilla, koju takođe prethodni događaj kao da nije mnogo uplašio, odgovara sasvim razumno i duhovito:

... dunque non debbo
alcun obbligo averti, poichè il proprio
Interesse ti spinse a darmi aita. (at. III, sc. 1)

Koliko je međutim cela ova scena kod našega pesnika izvedena prostije i prirodnije. Pošto je uspeo da spase Čavalicu od medveda, Mačus je pun brige za nju i hrabri je kao pravi drug:

... ne boj mi se
veće, brače, ne straši se,
zvijeri one veće nije
niti ć' ovde veće iziti...

On je istina posle toga moli da ga pogleda »smiljeno« i da njene oči »obvesele tužno srce«, ali je zato ona daleko od toga da se podsmeva njegovom jadikovanju, već je sva zabrinuta i uplašena:

Gdje sam? Što sam ovo sade?
Tko me tužnu ovo vara?
Kad li srda na me pade?
Da ja dođoh osamljena,
gdje se nađoh izgubljena.

Ona se zatim čak i naljuti na Mačusa i — što je malo čudno — sumnjiči ga nepravedno da je on priredio celu scenu.

Pored originalnosti u koncepciji speva i crtanju glavnih ličnosti, Skvadrovićevo delo se i inače razlikuje od Ongarove drame. Pre svega, u »Mačusu i Čavalici« ima delova koji su i po svome sadržaju rađeni nezavisno od »Alcea«. Takav je naročito opširan uvod samoga speva u kome je naš pesnik dao opis Koločepa. Taj opis je doduše nešto više naivno-idiličan, ali je ipak veran i prijatan. U pogledu dikcije zatim Skvadrović je takođe potpuno originalan. Već iz primera koje smo gore navodili može se videti koliko se on trudio da i u pogledu spoljnjeg oblika ne ide slepo za svojim talijanskim prethodnikom. Takav, ili sličan slučaj je i sa svima ostalim stihovima. Umesto elegantne i često tražene dikcije Ongarove, kazivanje našega pesnika je prosto, neposredno, katkada naivno, ali uvek u skladu sa opštim karakterom celoga speva. Ono je takvo čak i na mestima u kojima je Skvadrović neke »partije iz uloga zaljubljenog Alčea i mizandrijske Eurille« prenosio na Mačusa i Čavalicu. Takav je naprimer slučaj sa Mačusovim monologom koji on kazuje neposredno pred samoubistvo. Taj monolog naš je pesnik napisao imitujući očigledno odgovarajuću scenu iz Ongarove drame. Pored ostaloga, on je tu zadržao čak i poznatu scenu sa ehom, koja je bila omiljena u talijanskoj i dubrovačkoj pastorali.[48] Ali i pored svih pozajmica, Skvadrović je našao načina da i na takvim mestima održi u mnogome svoju samostalnost u dikciji. Primera radi upućujemo baš na onaj deo monologa u kome je scena sa ehom. U Ongarovoj drami eho, kao i u svima ostalim pastoralama toga doba, igra ulogu nekog nevidljivog lica, koje ponavljanjem poslednjih slogova daje neku vrstu odgovora na postavljena pitanja i uzdahe glavnog junaka

[48] Kod dubrovačkih pesnika, naprimer, sličnu scenu sa ehom upotrebili su I. Gundulić (»Prozerpina ugrabljena«) i J. Palmotić (»Akile«). — Kurelac i kasniji izdavači »Mačusa i Čavalice« nisu primetili eho u Mačusovu monologu, U rukopisima, međutim, eho je vidno istaknut na margini (v. Katalog Ćulićev, No 74 i 28), što je zapazio i P. Kolendić.

(»E quando vuol crudel Amore ch'io *mora?... ora«*). Kod našeg pesnika, međutim, eho nagoveštava prvu reč u idućoj strofi (Ovo mjesto svako u *vrime, Ime* naše ovdi ostaće...) i time upućuje Mačusa da proročki objavi buduću metamorfozu Čavaličine i njegove ličnosti u prirodne pojave na Koločepu. Već i po ovoj originalnoj obradi scene sa ehom, dakle, može se videti koliko se čak i ovakva mesta kod našeg pesnika razlikuju od odgovarajućih Ongarovih stihova.

Kako se iz svega dosadašnjeg izlaganja moglo videti, Skvadrovićev spev, i pored pozajmljene fabule, predstavlja ipak originalnu umetničku tvorevinu. On zbog toga i dalje zaslužuje onu istu ocenu koja mu je data u doba kada se nije znalo za njegovu zavisnost od »Alcea« odnosno »Aminte«. To naravno nipošto ne znači da je njegova književna vrednost besprekorna. »Mačus i Čavalica« očevidno imaju svojih nedostataka. Tu, naprimer, ima dosta slabih i prozaičnih stihova, dosta neveštine u crtanju glavnih ličnosti, i naročito mnogo naivnosti. Ali baš u toj svojoj prostoti i neposrednosti Skvadrovićevo delo ima u mnogome draž i ljupkost jedne ovidijevske pesničke legende i po svome lakom, neusiljenom pričanju, lepim opisima, pravilnom i čistom jeziku, ono je doista »jedna od najprijatnijih stvari u dubrovačkoj književnosti«.

Ostaje nam najzad da pomenemo i poslednju pesmu Skvadrovićevu, »Koločepa nevjestice« za koju smo već kazali da je štampana u Kurelčevoj zbirci, zajedno sa »Mačusom i Čavalicom«.[49] To u stvari i nije zasebna pesma, već neka vrsta epiloga u kome pesnik poziva »Koločepa nevjestice« i svu ostalu mladež sa ostrva da, sa vencima i cvećem, pohode dva umrla u ljubavi«. Na kraju pesma se završava poukom:

Od ovega svak se uči
u mladosti tko kraljuje
i ljuveno tko se muči,
ko se verno pak raduje.

Inače pesma je kratka, nezanimljiva i zaslužuje pomena samo zbog ove svoje veze sa glavnim spevom.

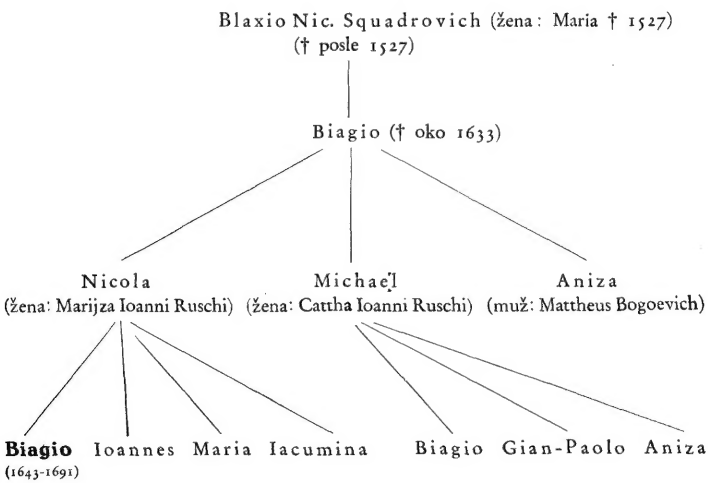
*

Vlaho Skvadrović ne spada sigurno u red najistaknutijih dubrovačkih pesnika. Njegovo književno delo nije veliko ni po svome obimu, ni po svojoj vrednosti. Tiha, bolešljiva i nežna priroda, on

[49] »Runje i Pahuljice«, str. 98.

je svoj pesnički rad shvatio kao neku vrstu intimne duhovne razonode kojom se tešio tokom svoga jednolikog i kratkog života:

Čini, Višnji, ove sprave,
da utješe mene tužna,
da se misli zaborave
od mojega puta kužna,
da se tuge i boljezni
ovde obrate sad u pjesni

kaže on sam u uvodu »Mačusa i Čavalice« i to je sigurno bio glavni motiv celog njegovog pesničkog rada. On je uostalom i sam bio svestan svojih skromnih sposobnosti i nije imao velikih književnih ambicija. Ali baš zbog toga što je umeo da dovede u sklad svoje sposobnosti sa svojim pesničkim radom, Skvadrović je dao delo koje će uvek biti jedno od najzanimljivijih i najčitanijih u celoj dubrovačkoj književnosti.

Genealoška tabla porodice Vlaha Skvadrovića (Squadri)